د. هادي فضل الله

مدخل الى الفلسفة

دار المواسم
للطباعة والنشر والتوزيع

د. هادي فضل الله

مدخل الى

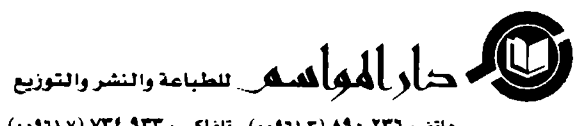
الفلسفة



دار المواسم
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الثانية

١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م



هاتف: ٢٣٦ ٨٩٠ (٣ ٠٠٩٦١) ـ تلفاكس: ٩٣٣ ٧٣٤ (٧ ٠٠٩٦١)
ص.ب.: ١٣/٥٨٦٦ بيروت ـ لبنان
بريد الكتروني: mawassem@hotmail.com

الإهداء

إلى زوجتي وأولادي...

مقدمة الطبعة الثانية

كان للقبول المميز لكتابنا، مدخل إلى الفلسفة، في طبعته الأولى، عند أبنائنا الطلاب وزملائنا الأساتذة، فضلاً عن سائر المهتمين بالفلسفة ومواضيعها ومناحيها، أطيب الأثر في نفسنا، لا سيما أن نسخ الطبعة الأولى هذه قد نفذت بالكامل في خلال مدة زمنية لا تتجاوز الشهور الأربعة.

من هنا بادرنا إلى إعداد الطبعة الثانية من كتابنا هذا، في صورتها الجديدة، منقحة من الأخطاء المطبعية، في حين أبقينا على مواضيع الكتاب دون إضافات أو تعديلات، لأننا مقتنعون بأن الكتاب، بمضمونه الحالي كافٍ للطلاب والمتخصصين، على حدٍّ سواء، ولأننا لم نكتف فيه بعرض مواضيع الفلسفة التقليدية، وإنما ركّزنا أكثر على المواضيع الجديدة والتي لها أثر بالغ في حياتنا الراهنة، كموضوع العولمة، والاستنساخ، والتواصل، وغيرها من المواضيع التي تحتل مكانة بارزة في فكرنا المعاصر.

د. هادي فضل الله
رئيس قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية
بيروت في ١/١/ ٢٠٠٤م

المقدمة

إن دراسة تاريخ الفلسفة ضرورة ملحَّة لطلاَّب الفلسفة والمهتمِّين بمواضيعها، ولا يخفى أن دراسة تاريخ الفكر الفلسفي هي بمثابة استعراض أفقي للمواضيع الفلسفية عبر التاريخ، والوقوف على آراء الفلاسفة وأفكارهم ونظرياتهم.

غير أن تفاوت مستويات الدراسة في المواضيع الفلسفية يحتِّم علينا في دراستنا التمهيديَّة هذه، الالتزام بمنهج واضح ومبسَّط، بغية إتاحة الفرصة للمبتدئين في دراسة الفلسفة، متابعة الإشكالات الفلسفيَّة في وضعها المبسَّط، بعيداً عن تعقيدات المدارس الفلسفيَّة ومذاهبها المختلفة، فضلاً عن الاحتمالات التأويلية المتعدِّدة للنصوص، وإغفال المقارنات المذهبية لما فيها من عمق وصعوبة، حيث أن الكشف عن العلاقات المنطقيَّة إثباتاً أو نفياً، أو تداخلاً أَو تناقضاً، أَو تضاداً، أَو تشابهاً، أَو تطابقاً، أَو تشارطاً، أَو شرطاً، أَو فصلاً أَو وصلاً، إنما هي من أهم السِّمات الأساسية للدراسات الفلسفيَّة.

ولما كان العلم المعاصر اليوم قد أصبح هدفاً لمعظم المذاهب المعرفية والتيارات الفكرية وموجات التطوّر والتقدُّم، فقد بات على الفلسفة أن تُعيد النظر في مواضيعها وتحديد مواقفها من العلم وصلاتها به، ليصار بعد ذلك إلى تحديد العلاقة بين كل من الفلسفة والعلم.

من هنا كانت دراستنا هذه، عالجنا في الفصل الأول منها الفلسفة

وعلاقتها بالعلم، واستعرضنا كافة تعريفات الفلسفة بغية الوقوف عند حدودها، وتوضيح أوجه الاتفاق والاختلاف بينها وبين العلم.

في الفصل الثاني تكلمنا على الفلسفة عند العرب، وأمطنا اللثام عن الذين يقولون إنَّها فلسفة عربية، وعن الذين يقولون إنَّها فلسفة إسلامية، ثم كشفنا عن منزلة هذه الفلسفة من الفكر الفلسفي الإنساني بشكل عام، وكيف انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العرب، وما كان موقفهم منها. انتهى الفصل الثاني بدراسة أهم المسائل الفلسفيَّة عند بعض فلاسفة العرب الأوائل، كالكندي والفارابي وابن رشد وابن باجة.

في الفصل الثالث تناولنا الفلسفة في تاريخها الحديث: عصر النهضة وما ساده من فكر إصلاحي وثورات علمية، ثم عن عقلانية القرن السابع عشر، ثم عن عصر الأنوار.

أمَّا الفصل الرابع فتحدَّثنا فيه عن فلسفات التاريخ في القرن التاسع عشر.

الفصل الخامس، عرضنا فيه للفلسفة المعاصرة، فأشرنا إلى تجديد العلوم في مطلع القرن العشرين، وذكرنا النسبية واللاحتمية، فضلاً عن التحليلية والوجودية.

الفصل السادس والأخير خصَّصناه للفلسفة المعاصرة في حاضرها، فأتينا على تقدم البيولوجيا والفيزياء والاتصالات، والحاجة إلى أخلاق جديدة، أخلاق الحضارة التكنولوجية.

كما أتينا في هذا الفصل على الفكر السياسي، فتحدَّثنا على الفلسفة والعدالة، والديمقراطية والفلسفة، وعن نهاية التاريخ عند فوكوياما، وعن العولمة كنظام عالمي جديد وما يحمله ذلك النظام من حسنات وسيئات.

على أمل أن نكون قد وُفِّقنا إلى ما رمينا إليه، والله ولي التوفيق.

د. هادي فضل الله
رئيس قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية
بيروت في ١/١٠/٢٠٠١م

الفصل الأول

الفلسفة وعلاقتها بالعلم

أولاً : أين نشأت الفلسفة.

ثانياً : كيف نشأت الفلسفة.

ثالثاً : تعريف الفلسفة.

رابعاً : الفلسفة والعلم.

خامساً : الفلسفة والدين.

سادساً : المنهج في الفلسفة.

أولاً:
أين نشأت الفلسفة؟

بدأت التساؤلات الفلسفيَّة بصورة عامة مع نشوء المجتمعات الإنسانية؛ وبدأت فطرية تستند إلى الحواس والظواهر، ثم أصبحت تحكِّم العقل في كل المظاهر. يرى كارل ياسبرز أن التأملات الفلسفيَّة تنبع من صميم الإنسان، لذا فهي شائعة بين الناس جميعاً، كباراً وصغاراً، بدائيين أو متحضرين، حتَّى الأفراد الذين يعتبرهم المجتمع مجانين، لهم نصيبهم من التساؤلات الفلسفيَّة.

أول ما يتبادر إلى الذهن: أين نشأت الفلسفة؟ أمام هذا التساؤل، انقسم الباحثون إلى فريقين:

الفريق الأول، ومنهم إميل بريهية E. BRÉHIER ومارسيل غرانه MARCEL GRANET وجيمس هنري برستيد؛ رد هذا الفريق بداية التفلسف الإنساني إلى التراث الشرقي القديم، وحجته في ذلك أن المصريين القدامى، والبابليين والكلدانيين والصينيين الهنود والفرس، كانوا قد سبقوا اليونانيين إلى خلق حضارات زاهرة عرفت علوماً نافعة، كما سادت فيها آراء دينية سامية.

* لقد عرفت بلاد فارس إبان القرن السادس قبل الميلاد الديانة الزرادشتية التي تقوم على مبدأ الثنائية: في العالم إلهان: أهريمان إله الخير، وأهرمازدا أَو أهورامزدا إله الشر؛ وكلاهما له القدرة على الخلق، وهما في نزاع دائم. والوجود تبعاً لذلك في صراع مستمر، الغلبة في النهاية لإله الخير.

الإنسان حرٌّ الإرادة، له أن يسلك الطريق الذي يريد. وسواء سلك طريق الخير أَو طريق الشر، فإِنَّه سيلقى جزاءه ويحاسب على ما أتاه.

* أَمَّا المصريون القدامى، فقد توصلوا في الهندسة والكيمياء والنظريات الدينية إِلى أرقى ما يتوصَّل إِليه العقل البشري: فالقول بأن الماء أصل الأشياء والمنسوب إِلى طاليس، هي فكرة قديمة عند المصريين والبابليين والهنود. وفكرة الحياة الأُخرى بعد الفناء هي فكرة مصرية كذلك. ومبادىء إِقليدس في الهندسة نجدها عند المصريين. وإِذا كان المصريون لم يؤلِّفوا الكتب العلمية في الهندسة، فإِنَّهم ولا شك كانوا قد عرفوا هذا العلم قبل اليونانيين، واستخدموا نتائجه كما يبدو من بناء الأهرامات، فضلاً عن معرفتهم علم الكيمياء، كما يظهر من تحنيط موتاهم. يقول برستيد: «على ضفاف النيل بدأ الناس منذ آلاف السنين يؤمنون بالبعث ويدعون إِلى حياة طاهرة، ووصلوا منذ آلاف السنين إِلى أسمى ما يفكر فيه الناس من دعوة إِلى الخلق الكريم»[١].

* إِلى ذلك فإِن الفلسفة الهندية هي مذهب عملي في الحياة. فأفعال الإِنسان هي التي تقرِّر مصيره. وتوجه حياته المستقبلية، فتعمل على خلقه من جديد. والجدير بالذكر أن الفيلسوف الهندي يأخذ بالفكرة التي تؤدي إِلى نتيجة مفيدة نافعة حتَّى ولو لم تكن هذه الفكرة صحيحة[٢]. كما عرفت الهند مذهب الحلول، فضلاً عن التناسخ، وذلك قبل أفلاطون وفيثاغورس. ولعل هذين الفيلسوفين قد استوحيا نظريتهما في التناسخ من الهنود.

* الفلسفة الصينية، وعلى رأسها كونفوشيوس، لم تهتم بالماورائيات. لقد ركَّز الفلاسفة الصينيون وبخاصة كونفوشيوس ومنشسيوس، على البحث في السياسة والأخلاق وما يجب أن تكون عليه أخلاق الإِنسان ليعيش سعيداً.

يقول هـ. ج. كريل: «يعلم غالبيتنا أن الصين قدَّمت للحضارة الورق

---

(١) جيمس هنري برستيد، انتصار الحضارة، ترجمة أحمد فخري، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٤.

(٢) فلسفة براغماتية.

والبارود، ولكن كم منَّا يعلم أن الروايات التي تدور حول نظرية المساواة وممارستها في الصين، قد لعبت دوراً في تطوير مفاهيم المساواة الإنسانية والديمقراطية السياسية في الغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر»[(١)].

* وكذلك ينبغي لنا أن نذكر تفوّق البابليين والكلدانيين في علم الفلك. وبدورنا نستحسن عدم تسمية التفكير الشرقي القديم تفكيراً فلسفياً بالمعنى الدقيق للفلسفة؛ لأن التفكير الشرقي القديم، وإن عرف المواضيع والمسائل التي تبحثها الفلسفة، غير أنَّه آمن بها إيماناً، دون أن يقدِّم عليها البراهين العقليَّة.

ردَّ الفريق الثاني بداية التفلسف إلى اليونانيين. إلَّا أن أصحاب هذا الفريق لم يتَّفقوا على شخص واحد ينسبون إليه بداية التفلسف. فالفيلسوف الفرنسي ڤيكتور كوزان (١٧٩٢ ـ ١٨٦٧م) مثلاً، ذهب إلى أن سقراط هو أول فيلسوف بالمعنى الصحيح للكلمة؛ في حين رأى برتراند رسل ومن قبله أرسطو أن طاليس هو أول من تفلسف إذ ردَّ الوجود إلى عنصر واحد هو الماء[(٢)]. وعموماً فقد ذهب أتباع هذا الفريق إلى أن اليونانيين هم الذين خلقوا مبدأ الرقي الإنساني. وعلى ذلك فحضارتنا المعاصِرة ليست إلَّا امتداداً لعبقريتهم في العلم والفلسفة. ومن هذا الفريق من بالغ كثيراً عندما ميَّز بين عقلية الإنسان الشرقي التي هي عقلية فصل ومباعدة لا تعرف التحليل والتأليف، وبالتالي فهي عاجزة عن التفلسف والتنظير، وبين عقلية الغربي أو اليوناني والتي هي عقلية علمية تعتمد الجمع والتوحيد وبالتالي فهي قادرة على التفلسف والتنظير.

من فريق المغالين هذا نذكر المؤرخ والناقد والمستشرق الفرنسي أرنست

---

(١) هـ. ج. كريل، الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماوتسي تونج، ترجمة عبد الحميد سليم، القاهرة، الهيئة المصرية العامَّة للتأليف والنشر، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنكليزية، فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها زكي نجيب محمود، بيروت، دار القلم، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢م) الذي أنكر على المسلمين فلسفتهم زاعماً أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة يونانية مكتوبة بالعربية، وذلك على أساس تفرقته بين الجنس الآري الذي يمتاز بالخلق والإبداع وبين الجنس السامي الذي تنعدم فيه ملكة الخلق والإبداع[١]، كما نذكر غوتييه الذي ميَّز بين عقلية السامي العاجزة عن الجمع والتأليف، وعقلية الآري التي تمتاز بالمزج والتركيب[٢].

والفلسفة التي نرتبط بها اليوم في العالم العربي هي الفلسفة اليونانية.

أصل الكلمة يوناني. ومعناها محبة الحكمة: فيلو = المحب، صوفيا = الحكمة. ويبدو أن فيثاغورس كان قد أطلق كلمة فيلسوف على الذي اقتصر على دراسة طبيعة الأشياء، تاركاً ألوان المعرفة الأُخرى. أَمَّا قبل فيثاغورس، فكان لفظ حكيم يُطلق على الذي يهتم بمعرفة الأشياء الإلهية والإنسانية وأسبابها. ويرى بعض الفلاسفة أن نسبة وضع هذه الكلمة إلى فيثاغورس هو أمر مشكوك فيه. إذ إن فيثاغورس ليس متواضعاً ليسمي نفسه محب الحكمة وليس حكيماً. هؤلاء يرون أن سقراط هو أول من استعملها. وإن كانت قد وردت على لسان سقراط بمعنى أخلاقي: محبة الحكمة الخلقية.

واستعملها أفلاطون ليميِّز حب الحكمة عند سقراط من ادعاء الحكمة عند السفسطائيين.

وعلى كل حال فقد وردت كلمة محبي الحكمة مراراً على لسان سقراط في محاورات أفلاطون بمعنى محبة الحكمة الخلقيَّة، ثم جاء أفلاطون فتوسَّع في معناها؛ وجاء تلميذه أكسينوقراط فقسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام هي: نظرية المعرفة (المنطق) والفلسفة الطبيعية (الفيزياء) والأخلاق. وبهذا التقسيم أخذ زينون الرواقي مؤسِّس الرواقية ثم الرواقيُّون من بعده بشكل عام.

---

(١) E. RENAN, HISTOIRE GÉNÉRALE ET SYSTÈME COMPARÉ DES LANGUES SÉMITIQUES, PARIS, T. I, P. 4 - 5.

(٢) L. GAUTHIER, L'ÉSPRIT SÉMITIQUE ET L'ÉSPRIT ARYEN, PARIS, 1923, P. 66 - 67.

لقد جمع أَفلاطون في تعريفه للفلسفة بين الحكمة الأخلاقيَّة التي تقوم على الارتفاع فوق أعراض الحياة ومصالح الأفراد وبين دراسة العالم والمبادىء التي يقوم عليها، ودراسة النَّفس الإِنسانيَّة من حيث المعرفة والسلوك. وكان يميِّز بين الفلسفة وكل من الرياضيَّات والتاريخ.

أمَّا عند أَرسطو فقد اتسع معنى الفلسفة بحيث صارت تشمل كل المعارف العقليَّة. واستمر هذا المعنى المتَّسع للفلسفة حتَّى أوائل العصر الحديث حيث بدأت العلوم بالاستقلال عن الفلسفة.

فاستقلَّت الفيزياء أولاً في القرن السابع عشر بفضل غاليلي وديكارت ونيوتن.

واستقلَّت الرياضيَّات في القرن السابع عشر أيضاً.

واستقلَّت العلوم الحيوية (الطب والتشريح والفيزيولوجيا) في القرن التاسع عشر.

وأخذ علم الاجتماع بالاستقلال مع بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وإِزاء هذين الموقفين الفلسفيين عن نشأة الفلسفة نرى:

١ ـ أن ما ذهب إِليه الفريق الأول هو نتيجة لدراسة عميقة لتاريخ الفكر الشرقي القديم ساعدهم على ذلك إِتقانهم للّغات القديمة، فضلاً عن ابتعادهم عن الأهواء والغايات والأهداف الرخيصة.

٢ ـ إِن آراء الفريق الأول لا تنفي بدء التفلسفي الحقيقي، أَو نشأة المذاهب الفلسفيَّة الكبرى مع اليونانيين؛ وإِنَّما أشارت إِلى أن كثيراً من الأفكار الفلسفيَّة التي عالجها اليونانيون كانت سائدة من قبل، وفي الفكر الشرقي القديم.

٣ ـ لعلّ السبب في رفض التفلسف، الشرقي عند أصحاب الفريق الثاني مردّه

إلى جهل هؤلاء باللغات الشرقية القديمة، فضلاً عن أن معالم هذه الحضارات لا يزال مجهولاً، مع الإشارة إلى أهواء البعض وأهدافهم وغاياتهم.

٤ ـ الفلسفة بدأت عند اليونانيين، لأنهم أول من اكتشف منهج البحث أي كيفيَّة النظر إلى مواضيع الفلسفة ومسائلها، وبحثها بحثاً استدلالياً عقلياً مجرّداً، بغية الكشف عن الحقيقة.

ثانياً:
كيف نشأت الفلسفة؟

هذا عن مكان نشأة الفلسفة. أَمَّا عن كيفية نشأتها فيمكن القول إن الدهشة عماد التفلسف، كما أَنَّها عماد العلم والفن على السواء[١]. ففي مقابل الحياة الرتيبة التي نعيشها يومياً، وفي مقابل الحكمة العملية التي نتدبَّر بها هذه الحياة توجد الحياة الواعية اليقظة، وتوجد الحكمة النظريَّة التي نتأمّل عن طريقها حياتنا الجادَّة ونتعمّقها. وهذه الحياة الواعية التي يحياها الفيلسوف من طراز فريد تختلف به عن دهشة كل من الفنان والعالم. فدهشة الفنَّان والعالم تبدأ أمام ظاهرة جزئية أَو منظر خاص أَو موقف معين. أَمَّا الفيلسوف فإن الموضوع الذي يدهشه ليس هذا المنظر أَو ذاك أَو هذه الظاهرة أَو تلك، بل الحياة نفسها، والوجود كله، وخالق هذا الكون، والإنسان ككل، وقيمة الوجود الإنساني، وعلاقة الإنسان بالكون وكيفيَّة إدراكه له، ومجموعة المُثُل العليا التي يرسمها الناس في حياتهم. يقول أَرسطو: «إنَّها الدهشة التي تدفعنا الآن كما في الماضي إلى التفلسف. دهش الإنسان في البداية مما صادفه من مشكلات عادية، ثم ما لبث أن ذهب إلى أبعد فأبعد فتساءل عن غرائب أكبر كاختلاف أوجه القمر وحركة الشمس وأخيراً عن نشأة الكون كله»[٢].

لا شك في أن الرجل العادي يمرُّ أمام هذه المسائل مرور الكرام مع أنَّها كلها تعنيه وتمسّ وجوده وليست بعيدة عن حياته وواقعه.

---

(١) سوف نأتي على ذكر بعض النصوص في هذا الصدد.

(٢) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠م، ص ٤٩ ـ ٥٠.

فالإنسان يعتقد بوجود الله؛ لكنَّه لا يحفل بالبحث فيه. ويعتقد كذلك بقيام العالم الخارجي من حوله، لكنه لا يحمِّل نفسه مشقَّة السؤال عن كيفية قيام هذا العالم أو عن علاقته بشعوره ووعيه. ويعتقد بضرورة التعاون مع أشباهه من الناس، لكنه لا يبحث في أسس هذا التعاون ومداه... وهو لا يبحث في أمثال هذه المواضيع إلَّا إذا عمَّق، بدرجة كافية، وجوده الفردي الخاص، حينئذٍ لا بدّ أن يلتقي بالوجود العام، الذي هو أهم مباحث الفلسفة، ومن ثم لا بدّ له من أن يتناول هذه المسائل الكليَّة التي تتناولها الفلسفة فيدهش أمامها وتستوقفه.

والدهشة في الفلسفة تستلزم التوقف الذي يؤدي بدوره إلى التأمّل. والتأمّل هو الخاصيَّة الثالثة من خصائص الحكمة النظرية.

ذلك أن تدبير الحياة العملية الجارية لا يترك للإنسان فرصة للتأمّل، لأنَّه يجد نفسه منساقاً في دوّامتها، مأخوذاً بثرثرتها. فأنت لا تستطيع أن تفكّر أو تعمل عملاً جاداً وبجانبك صديق ثرثار يثقل سمعك بكلام لا طائل تحته ولا فائدة منه. والحياة الجارية في مشاكلها حياة ثرثارة كصديقك الثرثار هذا. من أجل ذلك لن تكون مخلصاً لحياتك الواعية ولن تستطيع أن تفكِّر وتتأمَّل إلَّا إذا وجدت في نفسك من الإرادة القوية الحازِمة ما يمنعك في فترات مختلفة أن تقول لا للحياة الجارية وتخلص نفسك من مشاكلها ساعة أَو بعض ساعة بشيء من العزيمة. فالحياة الجارية لها سحرها الذي لا يقاوم وجاذبيتها التي لا تُقهر. وعليك أنت أن تقاوم هذا السحر وتلك الجاذبية في فترات معينة؛ لتبيح لنفسك أن تتأمّل الحياة. واختصار القول فإن عليك أن تتوقَّف عن الإنسياق في الحياة الجارية في لحظات تجمع فيها شتات نفسك وتتأمّل لكي لا تركن إلى الحياة الجارية وتنجذب إليها وتأخذك في دوامتها كما أخذت كثيرين غيرك.

والتأمّل الناتج عن التوقّف عن الانسياق في الحياة الجارية هو حظ مشترك بين العالم والفنَّان والفيلسوف على السواء، فكلّهم يشعر بالحاجة إلى تلك الخلوة العقلية التي يخلص فيها كل منهم لنفسه. لكن يجب ألاَّ يفهم هذا العزوف عن الحياة على أنَّه استعلاء أو ترفّع عليها. إذ هو منهج يصطنعه

أصحاب الحكمة النظرية في مختلف فروعها؛ ليتمكَّنوا من فهم الكون والكشف عن أسراره والغوص إلى قراره المادِّي والروحي على السواء. إنهم يخشون لو تركوا أنفسهم في دوامة الحياة الجارية أن يتوهوا فيها، ولا يستطيعون بعد ذلك أن يتأمَّلوا أنفسهم وما حولهم ومن حولهم. لذلك علينا ألاَّ نفهم هذا التأمّل أنَّه ابتعاد عن الحياة أَو انقطاع عن الناس.

علينا أن نلاحظ أن هذا التأمّل الذي نتطلّب من الإنسان أن يمارسه في الحكمة النظرية لا يعني مطلقاً الانقطاع عن الحياة إذاً؛ إذ إنَّه لا يتم إلَّا في فترات متقطعة، يعود خلالها صاحبه إلى حياته العادية، ليثري وعيه ويكتشف عناصر جديدة تجدد من فاعليته الذهنية وتكسبها بما هو جديد. فعلى الإنسان الواعي أن يظل هكذا في ذبذبة دائمة بين الحياة الجارية والخلوة العقليَّة حتَّى يجمع بين بكارة الأولى وتأمّل الثانية.

وبالإضافة إلى هذا، فإن ثمة صفة أُخرى تمتاز بها الحكمة النظرية، وهي سعة الأُفق. فتدبير الحياة اليومية الجارية كثيراً ما يقترن بضيق الأُفق إلى جانب اقترانه بالبلادة والانسياق في دوامة الوجود الخاص. ولذلك نجد الرجل العادي متعصِّباً لآرائه، متزمتاً مغروراً، نظراً لضيق أُفقه. فهو يعتقد أن آراءه لا يأتيها الباطل أبداً ويمشي إلى الحقيقة، وكأنَّه معصوب العينين دون وجهات النظر الأُخرى، وليس هذا راجعاً لغبائه، بل إلى انكفائه على وجوده الخاص وعيشه في دائرة حياته المحدودة. أمَّا صاحب الحكمة النظرية سواء أكان فيلسوفاً أَو عالماً أَو فناناً، فتكسبه حياة التأمّل التي يحياها سعة الأُفق وديمقراطية التفكير والابتعاد عن الغرور والتعصّب. وفضلاً عن ذلك فإن صاحب الحكمة النظرية يتقبَّل نقد الآخرين برحابة صدر، كما لا يجد حرجاً في نقد ذاته. فالنقد الذاتي من أهم خصائص الحكمة النظرية، بل وخصائص الثقافة بوجه عام. وعلينا ألاَّ ننسى في هذا الصدد أن أَفلاطون قد عرَّف الفلسفة بأنَّها علم الجدل. والحق أن خير ما تغرسه الفلسفة فينا احترام آراء الخصم وسعة الأُفق وديمقراطية التفكير. وعليه فإن أهم منابع الفلسفة هي الدهشة والشك والضمير الخلقي فضلاً عن وعي الإنسان بوجوده القلق التعس. يقول أَفلاطون: «إن من

خصائص الفيلسوف هذا الشعور: وهو أنَّه يدهش. وليس للفلسفة من منبع غير هذا. ومن جعل ايريس ابناً لتاوماس(١) فهو عليم حقاً بالانساب»(٢).

وليس أَفلاطون وأَرسطو وحدهما اللذان يذهبان إلى أن الفلسفة وليدة الدهشة وإنما ذهب إلى ذلك معظم الفلاسفة القدامى منهم والمحدثين. فشوبنهور، على سبيل المثال لا الحصر، من الفلاسفة الذين يؤكدون أن الفلسفة وليدة الدهشة. فيقول: «لا كائن غير الإنسان يندهش من وجوده الخاص به... وما العقلية الفلسفيَّة إلَّا مقدرة الإنسان على الاندهاش من الأحداث المعتادة والأشياء اليوميَّة، وأن يتخذ موضوعاً للدراسة عنده أعم الأمور وكذلك أكثرها اعتياداً على سواء، بينما لا يحدث اندهاش العالم إلَّا بمناسبة الظواهر النادرة والمنتقاة فقط، وكل مشكلته تنحصر في ردّ هذه الظاهرة إلى ظاهرة أُخرى معروفة لديه. وكلّما كان الإنسان أقل ذكاء كان الوجود عنده أقل أسراراً»(٣).

وكما يؤكِّد بعض الفلاسفة أن الاندهاش يولِّد الفلسفة، فإن بعض الفلاسفة يذهب إلى أن الفلسفة تنشأ من عدم الاندهاش.

أبيقور، على سبيل المثال لا الحصر، صاحب المدرسة الفلسفيَّة الشهيرة في أثينا، أكَّد أن الحكمة لا تنبع من الدهشة أبداً، وإنما هي تنبع من عدم الدهشة. فالحكيم، في نظر أبيقور هو الذي يحصل على السكينة ويحقِّق السلام والطمأنينة. ومن هنا فهو لم يعد يدهش لشيء في الطبيعة؛ لأن لا شيء في الطبيعة يخيفه ويجعله مضطرباً. إنَّه تطهّر بمعرفة الطبيعة وتفسيرها تفسيرات علمية.

كذلك، ديكارت، في العصر الحديث، قلَّل من أهمية الاندهاش كمنبع

---

(١) تاوماس اسم علم مشتق من فعل دهش باليونانية وابنته ايريس مرسلة من الآلهة بالمعرفة. فمن جعل الفلسفة ابنة للاندهاش فهو حقاً علم بأصلها ومنبعها أي نسبها.

(٢) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، مرجع مذكور، ص ٤٩.

(٣) مع الفيلسوف، ص ٥٠ ـ ٥١.

للفلسفة. يقول ديكارت في مقالته الثالثة والسبعين بعنوان: ما هو الاندهاش: «إن هذه المفاجأة تملك قدراً من السلطة يجعل الأرواح الموجودة في تجاويف الدماغ تندفع من هناك نحو المكان حيث يقوم تأثير الغرض موضع الإعجاب. وفي بعض الأحيان فإن هذه المفاجأة تدفع جميع الأرواح نحو هذا المكان وتشغلها تماماً في العمل على المحافظة على هذا الانطباع حتَّى أن أحداً منها لا يمر من هناك إلى العضلات حتَّى ولا يشغله شيء بأية طريقة كانت عن الآثار الأولى التي كانت قد تبعتها في الدماغ، وهذا ما يجعل الجسد بأكمله يصبح مجمداً كما لو كان تمثالاً، ولا يمكننا من ملاحظة شيء آخر غير الوجه الأول لموضوع الإعجاب الذي سبق ولاحظناه، وهذا ما يمنعنا من اكتساب معرفة أدق عنه. إن هذا هو ما ندعوه عادة الإصابة بالاندهاش إذ إن الدهشة هي إفراط في التعجّب، وهذا الإفراط لا يمكن أن يكون إلَّا سيئاً»[1].

(١) رينه ديكارت، انفعالات النفس، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، بيروت، دار المنتخب العربي، ط ١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ص ٥٢.

ثالثاً:
تعريف الفلسفة

مع تطور ميدان الفلسفة تطور معناها؛ ونحصي فيما يلي بعض مفاهيم وتعريفات الفلسفة، التي وردت في المعاجم والموسوعات فضلاً عن الكتب المتخصصة.

١ ـ ذهب أَرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢١ ق. م) إلى أن الفلسفة معرفة عقلية وعلم بالمعنى الأعم. كما ذهب إلى المعنى ذاته أيضاً بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م) في العصر الحديث، إذ أكَّد أن الفلسفة تهتم بالمعاني المجرّدة التي تستمدها من الانطباعات، وهذا من مهام العقل. وتقدم الفلسفة تفسيراً للكون بواسطة المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على الملاحظة والتجربة؛ أَمَّا غاية الفلسفة فهي السيطرة والتحكم في موارد الطبيعة من أجل سعادة الناس.

٢ ـ الفلسفة على رأي ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) وهوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨م) طريقة خاصَّة من طرائق التفكير يلتزم الإنسان فيها النظر الكلي إلى الكون وعلاقته به.

٣ ـ الفلسفة هي حصيلة دراسات عامة وتأملات شاملة للوجود وما وراء الوجود، والتي تعمل على تنظيم المعرفة والإرهاص بقوانين موجهة. وبهذا المفهوم يمكننا أن نتكلّم عن فلسفة التاريخ، فلسفة القانون، فلسفة الاقتصاد، فلسفة السياسة، فلسفة اللغة...

٤ ـ الفلسفة هي دراسة الأحكام القيمية أَو المعيارية أَو المثالية، أي المُثُل

العليا، أَو دراسة ما ينبغي أن يكون لا كما هو كائن. والمُثل العليا هي الحق والخير والجمال. وتدرسها على التوالي علوم المنطق والأخلاق والجمال.

٥ ـ الفلسفة تعني ما وراء الطبيعة. وما وراء الطبيعة، وفقاً لتحديد أَرسطو، هو البحث في الموجود من حيث هو موجود. هي علم العقل الخاص بالشروط القبلية للوجود، وهي علم الفكر في الفكر ذاته وفي الموجودات.

٦ ـ الفلسفة دراسة نقدية لكل ما تبحث فيه العلوم من مواضيع وما تتوصَّل إِليه من نتائج. فهي تبحث في أصول معارفنا وفي مبادىء اليقين؛ كما تحاول أن تنفذ إِلى علل الوقائع التي قامت عليها الوضعية العلمية بشكل عام.

٧ ـ الفلسفة تستطيع أن تدخل في النفس الإِنسانية، حتَّى ولو كانت النفس حزينة قلقة مضطربة، تستطيع أن تدخل سلاماً صحيحاً قيّماً جليلاً ناجماً عن الفهم. فالفلسفة، بما تجنيه من معرفة، هي قهر للموت أَو هي تقليل من الخوف من الموت.

٨ ـ الفلسفة في نظر ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢م) مهمة إِنسانية قلباً وقالباً. ومن هنا فإِن الحكم عليها يأتي من تأثيرها الاجتماعي أَو الثقافي. والفلسفة الصحيحة تقوم على اعتراف مسبق من الفيلسوف بأَنَّه إِنسان كغيره من الناس، وأن لأفكاره واستدلالاته مصادر وأهدافاً طبيعية. فالتفلسف ليس إِلَّا طريقة من طُرق السلوك الإِنساني؛ وقيمته بالتالي تكمن في قدرته على مواجهة الظروف التي أدَّت إِلى نشأته. فالفلسفة ترتبط بالثقافة من حيث البداية والنهاية؛ لأَنَّها تنشأ بشكل طبيعي من أعمال الفكر في الإِشكالات التي تثيرها الثقافة المحيطة هذا من جهة، ومن جهة ثانية فهي يجب أن تقوم على أساس ميلها لحل تلك الإِشكالات بغية تقويم ثقافة المستقبل.

٩ ـ ويرى برنشفيك (١٨٦٩ ـ ١٩٢٤م) أن الفلسفة هي معرفة المعرفة؛ إِذ من خصائص العقل إِدراك الذات. فالنظر الفلسفي، كونه نوعاً من

المعرفة، لا يعرض للوجود إلّا من حيث هو موجود. وبصورة أوضح يضع مشكلة المعرفة بشكل مطلق، ويحكم على المعرفة من حيث هي وجود. فالمعرفة ليست عرضاً يُضاف إلى الوجود دون أن يحدث فيه تغييراً؛ وإنما المعرفة تركب عالماً هو، بالنسبة لنا، العالم نفسه. وأمّا فيما وراء ذلك، فلا شيء على الإطلاق؛ لأن ما هو وراء المعرفة هو أمر ممتنع الوجود والتحديد. إنَّه مكافىء للعدم. هكذا تحوَّلت الفلسفة عند برنشفيك من البحث في الوجود إلى نقد المعرفة، على اعتبار أن الوجود من حيث هو موجود لا يمكن أن يكون فكرة فلسفيَّة.

ولا يكتفي برنشفيك بالقول إن دعامة الفلسفة هي نشاط العقل الواعي بذاته ولذاته؛ وإنما يقرران نشاط العقل هذا بحد ذاته هو حكم يبدأ به كل شيء وينتهي به كل شيء.

١٠ ـ ويعرف هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨م) الفلسفة بأنَّها «من حيث جوهرها علم بالمبادىء الحقيقيَّة وبالأصول، وبجذور الكل؛ وأن علم ما هو جذري يجب في سلوكه أن يكون جذرياً، وهذا من كل ناحية ومن كل الاعتبارات».

١١ ـ ويذهب رسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧١م) إلى أن الفلسفة بحث في الأسئلة التي لم تجب العلوم عليها، وإن حاولت فلن تتمكّن؛ إذ هناك مسائل ستظل مستعصية على العقل الإنساني في قدراته الراهنة؛ منها ما يتعلق بالوجود والكون ومنها ما يتعلّق بالإنسان. وتتصدَّى الفلسفة للإجابة على الأسئلة من غير جدوى؛ لأن إجابة الفلاسفة لا تعد نهائية. وسيبقى من مهام الفلسفة الاستمرار في الإجابة على التساؤلات الصعبة والمحرجة. وقيمة الفلسفة هي في عدم يقين إجاباتها. فالفيلسوف يجب أن يدرس تلك المسائل المستعصية، لا من أجل الحصول على إجابات يقينيَّة عليها وإنما المسائل الصعبة توسع آفاق الفكر وتغني خيالات العقل وتبعد الإنسان عن الدغمائية والنزعة التوكيدية.

وإذا كان الكون عظيماً فإن الفلسفة التي تتأمّله ستكون عظيمة بدورها؛ وعليه، فإن العقل الذي يتصدى لدراسة الفلسفة أيضاً هو عظيم؛ لأن الذي يتصدَّى لدراسة العظيم لا شك أنَّه عظيم.

١٢ ـ رأى ياسبرز (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩م) أن الفلسفة عدَّت نفسها منذ بدأت علماً كلياً أَو علماً من الطراز الأول. وكان هدف الفيلسوف التوصّل إِلى المعارف اليقينيَّة. غير أن العلوم أخذت بالاستقلال عن الفلسفة تباعاً، إِلى أن صارت أيام الفلسفة معدودة، وبخاصَّة أَنَّها لا تتمكَّن من تحصيل المعارف بشكل يقيني، كما تفعل العلوم. من هنا فإِن الفلسفة تقوم على أَفكار لا معنى لها، جوفاء فارغة من أي مضمون يذكر، فهي تضع فروضاً غير قابلة للبرهان أَو التجربة، فضلاً عن أَنَّها مليئة بالأوهام.

وعموماً فإِن تعريفات الفلسفة المختلفة، في تغيّر مستمر، فهي لا تثبت، لا بل تتداعى كلّما ناقشناها على ضوء التطور الذاتي للفلسفة عبر التاريخ.

وعليه، ووفقاً لمعطيات الفلسفة والعلم اليوم نقول إِن تعريف الفلسفة لا يمكن أن يكون تعريفاً منطقياً جامعاً مانعاً؛ لأن التعريف المنطقي الجامع المانع لأي لفظ يقتضي أن يكون لذلك اللفظ جنس قريب يعلوه، فضلاً عن فصل نوعي يفصله عن سائر الأنواع داخل الجنس الواحد. كتعريفنا للطير بأَنَّه حيوان يطير بجناحين.

فاللفظ (طير) له جنس يعلوه هو (حيوان) وله فصل نوعي هو (يطير بجناحين) وتعريفنا للإِنسان بأَنَّه حيوان عاقل ذكي.

فاللفظ (إِنسان) له جنس يعلوه هو (حيوان) وله فصل نوعي هو (عاقل ذكي).

أَمَّا اللفظ (فلسفة) فليس له جنس قريب يعلوه؛ كما ليس له فصل نوعي يفصله عن غيره من الأنواع داخل الجنس الواحد؛ ذلك أن مواضيع الفلسفة ومسائلها ومناهجها لا تختلف عن مواضيع العلوم ومسائلها ومناهجها؛ فهي متداخلة معها بشكل ملحوظ؛ ومن الصعوبة بمكان وضع تعريف للفلسفة والنظر إِليها كدراسة منفصلة عن سائر العلوم.

وعليه، فإِن الفلسفة تبقى عملاً فردياً ونتاجاً شخصياً. وأبحاثها تدور في فلك إِشكالات لها طابعها الخاص.

إلى ذلك فإن أبحاث الفلسفة الخاصَّة هي:

١ - الوجود أَو الأَنطولوجيا: من أهم الأبحاث الفلسفيَّة. وهو ما قصده أَرسطو في كتابه السماع الطبيعي. والعلم الذي يدرس الوجود يسمى علم ما بعد الطبيعة، الذي يبحث في أصل الوجود، الوجود والمعرفة، الوجود والزمان، تطور فكرة الوجود، الوجود الإنساني...

٢ - نظرية المعرفة أَو الابستمولوجيا وهي العلم الذي يبحث في إمكانية المعرفة وطرقها وطبيعتها.

٣ - القِيَم أَو الأَكسيولوجيا وهي قِيَم الحق والجمال وتدرسها على التوالي علوم المنطق والأخلاق والجمال.

٤ - مناهج البحث وتبحث في كيفيَّة تحصيل المعرفة الصحيحة والشروط العامة للتفكير الصحيح.

٥ - فلسفة العلوم وتبحث في مواضيع خاصة نشأت من الإشكالات المتعلِّقة بها، كفلسفة الدين وفلسفة السياسة، وفلسفة اللغة، وفلسفة الاقتصاد، وفلسفة التاريخ...

وعموماً، فإن الفلسفة، في معالجتها لتلك الأبحاث تستفيد من نتائج سائر العلوم، كما تستفيد منها العلوم.

فعلم الفلك يستفيد من الرياضيات، وعلم الطب يستفيد من الكيمياء والنبات، وعلم الجبر يستفيد من علمَي الهندسة والحساب، والفلسفة تستفيد من نتائج العلوم كلها. وهذا ما ذهب إليه الفلاسفة في كل العصور.

فأَفلاطون كتب على باب أكاديميته: لا يدخل إِلَّا من كان عالِماً بالرياضيات.

وأَرسطو عندما درس الفلسفة اعتمد أساساً لذلك علوم الرياضيات والحيوان والنبات.

ووضع كل من ليبنز وديكارت ميتافيزيقا خاصة شبيهة بالحساب وأحدث كتاب نيوتن «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية»، ثورة في علمَي الفلك والفيزياء.

واختصار القول، فإِن الفلسفة والعلم لا ينفصلان، ولا يتحدان؛ وإِنما يتقاطعان.

فالفلسفة تفسد إِذا انفصلت عن العلم وانقطعت عنه، كما تفسد إِذا استهلكت ذاتها في العلم واتحدت معه.

رابعاً:
الفلسفة والعلم

المقصود بالعلم العلوم التجريبية التي تعتمد في التوصّل إلى نتائجها على الرياضيات. بذلك تكون الرياضيَّات أقرب إلى المنهج منها إلى العلم. لكن، ورغم ذلك فإننا ننظر إلى الرياضيَّات على أنَّها علم، بسبب تداخلها في العلوم التجريبية بشكل تام، يصعب معه الفصل بينهما. وخير دليل على ذلك تسمية العلوم الفيزيائية بالعلوم الفيزيائية ـ الرياضيَّة. وعليه فإنَّنا نقصد بالعلم العلوم الفيزيائية ـ الرياضية.

وإلى جانب العلوم الفيزيائية الرياضية توجد علوم أُخرى، كعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الحياة وغيرها من العلوم الشبيهة، فهل يمكننا، يا ترى، أن نعتبر هذه العلوم وأمثالها فروعاً للعلم وإلى أي حد؟

صحيح أن علوم النفس والاجتماع والإنسان أخذت تعتمد في أبحاثها على التجربة والإحصاء والرياضيَّات؛ لكن مع ذلك لا يمكننا أن ننظر إلى هذه العلوم على أنَّها كالعلوم الفيزيائيَّة ـ الرياضيَّة؛ لأن ميدان البحث فيها يختلف عن ميدان البحث في العلوم التجريبيَّة. لذلك من الأفضل أن نقتصر عند حديثنا عن العلم، على العلوم التجريبيَّة.

إلى ذلك، فإن الهدف من العلم كان الكشف عن العلل. وكان الكشف عن العلل يرتبط بالبحث عن قوى غيبيَّة غامضة تستتر خلف الأشياء وتتسبب في أحداثها. وجاء هيوم في القرن الثامن عشر ووجَّه نقداً شديداً لمبدأ العلية

الغيبية، وأكّد أن الإنسان لا يقدر أن يكتشف قوى غيبية أو غامضة غير معروفة في الظواهر والأشياء؛ وإنما جلّ ما يستطيع أن يصل إليه هو معرفة العلاقات القائمة بين الظواهر. والبحث عن علاقة الأشياء بعضها ببعض أو تعاقبها هو البحث عن العلل. ومنذ هيوم إذاً لم يعد العلم يهدف إلى البحث عن علل غيبية غامضة تتسبَّب في إيجاد الظواهر؛ وإنما أصبح هدف العلم البحث عن علاقات أو روابط قائمة بين الأشياء أو الظواهر. وقد سميت مجموعة العلاقات القائمة بين الأشياء قانوناً. ومنذ ذلك الوقت أصبح العلم يهدف إلى الكشف عن القوانين.

ويرتبط اهتمام العلم بالبحث عن القانون العلمي بمسائل أُخرى منها اهتمامه بمعرفة الحدود التي يجب ألاّ يتخطاها القانون، فضلاً عن مقاومة الواقع للعقل الإنساني.

كذلك فطن العلماء إلى أن البحث العلمي ليس دائماً بحثاً عن القانون المتصل الذي يعبر عن روابط ثابتة بين الأشياء؛ وإنما هو بحث عن المنفصل أيضاً الذي يبدو في تدخل الواقع في القانون العلمي وخرقه للعلاقات المتصلة، الأمر الذي يؤدي إلى الفصل بينها وإحداث الخلل والثغرات فيها.

إلى ذلك، فقد حوّل العلماء أبحاثهم في المادة من البحث في قواها إلى البحث في مكوناتها ومقوماتها، فبحثوا في الطاقة والتموجات، وركّزوا اهتمامهم على فاعلية المادة التي تحتوي على ذرات نووية، وإلكترونات غير مرئية تتفاعل وتتحرَّك دون أن تبدو للعيان.

بعد تمهيدنا لمفهوم العلم وقبله لمفهوم الفلسفة ونشأتها نعرض لعلاقة الفلسفة بالعلم.

في خلال دراستنا للفلسفة قديمها وحديثها واستقرائنا لمواضيعها نلمس بينها وبين العلم اتفاقاً وانسجاماً، كما نلمس بينها أحياناً اختلافاً وافتراقاً.

والفلسفة باعتبارها علم المطلق تختلف عن العلم، كما سنرى، أمَّا من

حيث الغرض والمواضيع والمنهج فهي متفقة مع العلم، وفي ما يلي أوجه لاتفاق بين العلم والفلسفة.

إن البحث عن الحقيقة هي غاية كل من العلم والفلسفة. وقديماً كان للعلم والفلسفة مدلول واحد هو مفهوم العلم. وشملت الفلسفة كل أنواع المعارف والعلوم. فطاليس أبو الفلاسفة كان عالماً في الطبيعيات والرياضيَّات. كذلك كان فيثاغورس مهندساً. ومال أَفلاطون إلى الرياضيَّات واعتبرها أساساً ضرورياً للفلسفة. وذكرنا أَنَّه كتب على باب أكاديميته يمنع الدخول إليها إلَّا لمن كان رياضياً؛ إلى ذلك كان أَرسطو أشبه بدائرة معارف تجمع العلوم كلها. وابن سينا كان طبيباً. وكان ديكارت فيزيائياً ورياضياً. كما كان ليبنز عالماً في الرياضيَّات. وعموماً فإن الفلسفة الحديثة لا تفهم إلَّا في ضوء نظريات غاليلي العلمية. كما لا نستطيع فهم فلسفتي هيوم وكنط إلَّا إذا ربطناهما بإنجازات نيوتن العلمية.

أَمَّا الفلسفات المعاصرة والتي ابتعدت كلياً عن إطلاق الأحكام الكلية فقد تأثرت بالنظرية النسبية، هذا فضلاً عن أن معظم الفلاسفة المعاصرين هم علماء رياضيات وفيزياء وكيمياء وبيولوجيا. هذا بالإضافة إلى أن الأبحاث والمواضيع الفلسفيَّة هي كالأبحاث والمواضيع العلمية يجب أن تدرس وتعالج بحرية عقلية، على ألاّ تخضع لأية سلطة كانت سواء دينية أَو سياسية أَو اجتماعية؛ لأن هذا من بشأنه تجميد الحياة العلمية، كما حصل في العصر الوسيط عندما سيطرت الكنيسة على التفكير ووجهته الوجهة التي تريد.

أضف إلى ذلك كله أن العلم والفلسفة يبعدانا عن التوتر ويعلوان بنا عن الحياة العادية الصاخبة وضجيجها.

إلى ذلك، فإن البحث في العلم كالبحث في الفلسفة يفرض على الباحث الشجاعة والابتعاد عن الأهواء الشخصية والمؤثرات الذاتية.

ورغم ما ذكرنا من تشابه وتوافق بين العلم والفلسفة، فإنَّهما يختلفان أيضاً ومن نواح عديدة. وفي ما يلي أوجه التباعد بين العلم والفلسفة:

١ ـ الفلسفة علم المطلق أَو علم الوجود الكلي بما هو وجود كلي. وموضوعها الكون وما فيه من ظواهر. في حين أن العلم لا يقيد ذاته بالمطلق والعام، ويفضل تحديد أبحاثه في بعض الظواهر الجزئية في الكون والإنسان، ويبحث عن العلاقات المشتركة بينها؛ بغية التوصل إلى صياغة قانون يسيطر عليها. فعلم الطبيعة يبحث في الأشياء المركبة ويردها إلى عناصرها الأساسية البسيطة. وعلم الأحياء يبحث في سمات الكائنات الحية.

لكن، هل يعني ذلك أن بداية الفلسفة تنطلق من نهاية العلم؛ أَو أن الفلسفة تبدأ من النقطة التي ينتهي إليها العلم كما يقول بعض من يؤرخ للفلسفة؟ لا نعتقد ذلك البتة، كما ننصح بالابتعاد عن هذه الأفكار التي تعطينا مفهوماً خاطئاً عن الفلسفة، على أساس أنها لغز كبير يضم سائر الألغاز؛ أَو فلنقل وعاءً يتسع لمختلف العلوم، أَو علماً كلياً ينضوي تحت لوائه سائر العلوم. وعندئذ تصبح الفلسفة كعربة، تجر خلفها نتائج كل العلوم.

فالفلسفة وإن اختلفت عن العلم، لكن ليس من حيث أنها تبدأ من نهاية العلم وإنما من نقطة الإنطلاق والبداية التي يختارها الفيلسوف ويختارها العالم. فالفيلسوف يبدأ بنظرة كلية إلى الكون، في حين ينظر العالم إلى بعض مظاهر الكون نظرة خاصة. فالتباعد بينهما إذاً في نقطة البداية، فضلاً عن طريقة التفكير عند كل منهما. فنقطة بداية الفيلسوف ليست هي نقطة انتهاء العالم؛ وإنما لكل منهما نقطة بداية مستقلَّة وخاصَّة.

٢ ـ إذا كان التفلسف يقتضي حركة فكرية تتجه من الخارج إلى الذات المدركة، من الظاهرة إلى الأنا، من الموضوع إلى الذات؛ فإن العلم لا يقتضي إرجاع الموضوع إلى الذات. فالعلم يقتضي تفكيراً من نوع مختلف ينتقل الفكر من ظاهرة إلى ظاهرة أَو من موضوع إلى آخر في حركة متقدمة هي امتداد لإدراك حسِّي خارجي.

٣ ـ وإذا كان العلم يهدف بالضرورة إلى اكتشاف القوانين وصياغتها، فإن الفلسفة لا تهدف إلى اكتشاف القوانين البتة؛ وإنما هي تسعى إلى وصف

علاقات الإنسان بالكون من جهة ووصف علاقاته بأشباهه من البشر بصورة تجعل الوصف متعلقاً بالكليات والمطلق، غير حافل بما هو جزئي البتة.

ومن هنا فإن الكلية الخاصة بالقانون العلمي تختلف عن الكلية التي تبتغيها الفلسفة. فالعالم يتوصل إلى قانونه الكلي بواسطة جمع الوقائع الجزئية ثم ملاحظتها، ووضع الفرضيات، وتدوين صفات الظواهر والأشياء لمعرفة الروابط الأساسية الثابتة التي تنشأ بينها وهذا ما يسمى بالقانون العلمي. في حين أن الفيلسوف لا يتمكن من التوصل إلى المطلق بفعل ذلك التحليل وإنما باستطاعته التوصّل إلى حكم كلي عن الكون بواسطة رجوع الفكر إلى ذاته أَو ما نسميه الخلوة العقلية، التي يحاول الفيلسوف فيها أن يبحث في معتقداته الخاصَّة.

٤ ـ من خصائص العلم نزوعه نحو التكميم، أي أَنَّه يحول الصفات الكيفية للأشياء إلى مقادير كمية. فالضوء يعرّفه بطول موجاته أَو قصرها، والصوت يعرّفه بسعة ذبذباته أَو نقصها؛ كما أن من خصائص البحث العلمي تحقيق الدقة. أَمَّا الفلسفة فلا تهرع نحو التكميم وإنما تحرص على التمسّك بالصفات الكيفية للأشياء وتصفها وتصف علاقات الإنسان بها. وهنا تجدر الإشارة إلى الخطر الذي ينتج من المغالاة في النزوع إلى التكميم؛ إذ نرى بعض العلماء يحيلون الواقع الحي إلى مجموعة كبيرة من الرموز والمصطلحات والخطوط الرياضيَّة متجاهلين تماماً أن رمزيتهم ما هي إِلَّا تعبير عن الواقع الحي الماثل أمامهم. ومن هنا تبدو فضائل الفلسفة؛ إذ إنها هي التي تنبه العلماء إلى عدم الإفراط في استخدام التكميم والالتفاتة من وقت لآخر إلى الكيفيات؛ على أساس أنها تعبير صادق عن الواقع أكثر من الكم المصطنع.

٥ ـ موضوعية العلم تختلف عن موضوعية الفلسفة. صحيح أن الفلسفة والعلم يتفقان في التعبير عن الكون وما فيه من ظواهر موضوعية، غير أن موضوعية العلم هي موضوعية الوقائع العلمية التي يحصلها العالم بواسطة الآلات والأجهزة، كما يمكن أن يختبرها في معمله أَو مختبره

بواسطة التحليل والتركيب. أمَّا الموضوعية التي يهدف إليها الفيلسوف فهي تتعلَّق بالكون ككل، أي بكل الظواهر والأشياء التي تسمى بالعالم والتي يسميها الفيلسوف المكان الزماني.

٦ ـ العلم يهدف إلى الكشف عن العلل القريبة التي تبين لنا الروابط بين الأَشياء وتحدد مسارها. في حين تهدف الفلسفة إلى الكشف عن العلل البعيدة للأَشياء. ولا نقصد بالعلل البعيدة أنها علل خفية ومستورة أو غامضة تؤدي بنا إلى عناصر مجهولة، وإنما نعني تلك العلل التي تتخطَّى وتفوق ميدان الظواهر والعلم الخاص، فهي تتصل بمجال يفوق مجال العلم الظاهري المحدود. وهي علل بعيدة بهذا المعنى فقط.

٧ ـ العلوم الفلسفيَّة المعيارية هي عكس العلوم الوصفية تماماً. فالعلوم المعيارية تدرس ما يجب أن يكون لا ما هو كائن؛ في حين تدرس العلوم الوصفية ما هو كائن لا ما يجب أن يكون. والعلوم المعيارية، هي علم المنطق ويبحث في ما يجب أن يكون عليه التفكير الصحيح وعلم الأخلاق ويبحث في ما يجب أن يكون عليه السلوك السليم وعلم الجمال ويبحث في ما ينبغي أن يكون عليه العمل الجميل.

وعلى الرغم من أنَّه يجب علينا أن لا نفصل بين ما يجب أن يكون وبين ما هو كائن فصلاً تاماً حتَّى لا يأتي الأول فارغاً من أي مضمون بعيداً عن الواقع؛ على الرغم من ذلك فإن البحث فيما يجب أن يكون لا علاقة له بالبحث العلمي؛ لأن البحث العلمي وصفي ويدرس ما هو كائن لا ما يجب أن يكون.

خامساً:
الفلسفة والدِّين

تكلمنا على علاقة الفلسفة بالعلم وذكرنا نقاط الالتقاء والاختلاف القائمة بين موقف كل من الفيلسوف والعالم. ونتكلّم فيما يلي على علاقة الفلسفة بالدِّين.

للفلسفة كونها تفسيراً عاماً للوجود علاقة بالدِّين كونه هو أيضاً يبحث في الوجود والأَشياء باعتبارها مخلوقات حادثة عن موجد أَو خالق لها.

استخدم الفكر الشرقي القديم الفلسفة وسيلة لخدمة الدِّين. واستخدمها مفكرو العصور الوسطى أداة وفقوا بها بين العقل والشرع أَو بين الحكمة والدِّين. واستخدمها اللاهوتيون للدفاع عن العقيدة المسيحيَّة. كما استخدمها الكلاميّون للدفاع عن عقيدتهم الإِسلامية.

فالقديس انسلم (١٠٣٣ ـ ١١٠٩م) رأى أن الإِيمان يقتضي التعقّل فأطلق مقولته الشهيرة «آمن كي تتعقّل»[1]. فالإِيمان في نظره ضرورة عقلية وشرط أساسي لسلامة التفكير. وحاول تفسير المعتقدات المسيحيَّة بالعقل متخطياً كونها أسراراً كنسية.

---

(١) نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، انسلم، توما الأكويني، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي، بيروت، دار التنوير ١٩٨١م، ص ١٠٦.

ولكن، والحق يقال، يجب أن تكون الفلسفة موضوعية وتنطلق من عقل حر غير متأثِّر بأي مسبق ديني كان أم غير ديني؛ لأن في ذلك تقييداً للفيلسوف وتضييقاً على الفلسفة؛ إذ ليس من مهام الفلسفة ولا من واجبات الفيلسوف أن يبرهن على حقائق الدِّين. فحقائق الدِّين لا تخضع للبراهين الفلسفيَّة والمنطقية على حد رأي الفيلسوف الوجودي كيركغارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م)[1].

وعليه، فعلى الفيلسوف أن يكون حراً من أي تأثيرات والتزامات، وباختصار أن يكون مستقلاً عن أي فكر مسبق أو تصور معيّن ديني كان أم غير ديني ويحاول إسقاطه على نسقه الفلسفي، أو أن يجعل من فكره الفلسفي خادماً لذلك الفكر. ونحن لا نقصد بقولنا هذا استحالة أن تلتقي الفلسفة بالدِّين؛ لا بل العكس في رأينا، فالدين والفلسفة يلتقيان على طريق واحد.

وهنا نذكر رأي الفلاسفة الإسلاميين، لا سيما الغزالي الذي ذهب إلى أن العقل والنقل وجهان لعملة واحدة، إذ العقل شرع من الداخل والشرع عقل من الخارج. إذاً ليس من المستبعد أن تقترب الفلسفة من الدِّين أو من دين ما في آخر المطاف أو أثناء البحث. والمهم أن ننبه إلى خطر البدء بالدين في أول طريق التفلسف وذلك لأننا حريصون أن يتخذ الفيلسوف نقطة بدء مستقلَّة عن أي معطى خارجي.

وعلينا، في هذا المجال، أن نميِّز بين علم اللاهوت، والمعروف عند المسلمين بعلم الكلام أو علم التوحيد، وبين فلسفة الدِّين. فعلم اللاهوت أو علم الربوبية، مهمته أن يبحث في معتقد ديني معين يدافع عنه بالحجة العقلية والدليل المنطقي. أمَّا الفلسفة الدينية فلا تقف عند حدود علم الربوبية، وإنما تتجاوزه إلى دراسة المفاهيم المطلقة والعامة التي يعتمدها علم اللاهوت بذاته فتدرسها دراسة تحليلية نقدية. ومن أمثلة تلك الأفكار الكلية نذكر فكرة الله،

---

(١) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، دار الثقافة، ط ٣، ١٩٧٣م، ص ٤٥ ـ ٤٦.

علاقة الخالق بالمخلوق، مفهوم الروح، خلود النفس، المعاد... ولا نجد فلسفة واحدة في التاريخ إلَّا وعرجت على تلك المفاهيم العامة تبحث فيها وتدرسها وتبت في التسليم بوجودها أَو إنكارها ورفضها، أَو حتَّى تصويرها بغير صورة الدِّين الذي قال بها. ونؤكد أن رفض الكلام في تلك المفاهيم الكلية بحجة أنَّها مقولات كلية فارغة من أي مضمون، على حد ما تذهب إليه الوضعية الفلسفيَّة اليوم، هو موقف سلبي، لا يمكن نعته بالموقف الفلسفي بقدر ما هو تهرّب من التصدي لحقائق ولإشكالات قائمة وماثلة أمام الفكر.

ونختتم الكلام في مسألة العلاقة بين الدِّين والفلسفة، على انقسام الفلاسفة حيال فكرة الله ووجوده إلى فرق نذكر منها:

- **المؤلهة**: ويذهب أصحاب مذهب المؤلهة إلى القول بوجود خالق أَو إله، فهم يقولون بالألوهية إذاً. وبعد فإذا اعتقدوا بأن الإله واحد لكانوا من الموحدين وسموا أصحاب المذهب التوحيدي. وإن ذهبوا إلى القول بوجود أكثر من خالق أَو إله كانوا من المشركين وسموا أصحاب المذهب التعددي. أَمَّا إذا ذهبوا إلى أن الخالق والوجود معاً يشكِّلان طبيعة واحدة هي الحقيقة بعينها؛ فإذا نظرنا إليها من جهة الخالق كانت هي الطبيعة الإلهية، وإذ نظرنا إليها من جهة الكون والوجود كانت هي الطبيعة المخلوقة، لكانوا من أصحاب نظرية وحدة الوجود.
- **مذهب المؤلهة الطبيعيين**: وهم وإن كانوا يقرّون بأن الله موجود؛ إلَّا أنهم يرفضون التسليم بوجود وحي ورسل وكتب منزلة أَو عناية إلهية...
- **مذهب الإلحاد**: وينكر أصحابه فكرة الألوهية من أصلها وفي مختلف صورها وأشكالها. ويعرفون بالملحدين والملاحدة. وسمَّاهم الغزالي الدهريين أَو الزنادقة، ويعتقدون بأن العالم قديم، أي أنَّه وجد على صورته الراهنة منذ الأزل أَو بداية الوجود.

سادساً:

المنهج في الفلسفة

إن الفلسفة ليست في نهاية الأمر إلَّا منهجاً خاصاً من مناهج التفكير، يلتزم فيه الإنسان النظرة الكلية إلى الوجود، وعلاقة الإنسان به، ويبتعد الفيلسوف عن النظرة الدارجة، ولا يقيد نفسه باستخدام منهجي الاستدلال والاستقراء والتجريب، فإن الفلسفة أكثر اعتماداً على الاستدلال العقلي منها على الاستقراء والتجريب؛ بينما الرياضيَّات استدلالية محض، والعلوم الطبيعية تجمع بين قليل من الاستدلال وكثير من الاستقراء والملاحظة والتجريب. هذا والمنهج الذي تعتمده الفلسفة وتلتزمه في أبحاثها كلها هو كما ذكرنا المنهج العقلي. ولا يجوز لفيلسوف أن يقرِّر أمراً دون أن يؤيده ببراهين عقلية منطقية تسلم بها كل العقول. ولا فرق هنا بين الفلسفة والعلوم الرياضيَّة والطبيعية، اللَّهم إلَّا في استخدام منهجي الاستدلال والاستقراء والتجريب. فالفلسفة تعتمد على الاستدلال أكثر من الاستقراء. بينما تعتمد العلوم الطبيعية على الاستقراء والتجربة في مقابل الرياضيَّات التي لا تعتمد إلَّا على الاستدلال. وما تجدر الإشارة إليه هو أن كل معرفة لا تستند إلى العقل والبرهان المنطقي بنوعيه، الاستدلال والاستقراء، لا يمكن أن تندرج في باب الفلسفة وإن كان بعض الفلاسفة يقولون بملكة أُخرى إلى جانب العقل المنطقي، ويسمّونها الوجدان أَو العيان (الحدس) كما هي الحال عند أفلوطين في الفلسفة اليونانية وبرغسون في العصر الأوروبي الحديث. لكن جلّ الفلاسفة يشكّون في وجود هذه المَلكة. وبرغسون نفسه لم يستعملها كثيراً في وضع فلسفته، بل استند إلى العقل والمنهج العلمي والاستقراء والتجريب؛ كما أن أفلوطين أقرب أن يدرج

بين الصوفية من أن يحسب بين الفلاسفة، على الأقل في أجزاء مذهبه التي يعتمد فيها على الوجدان.

وكما ذكرنا فإن كل معرفة لا تعتمد على العقل والبرهان المنطقي سواء منه الاستدلالي أم الاستقرائي لا يمكن أن تندرج في باب الفلسفة مهما كان موضوعها، حتَّى ولو كان موضوعاً فلسفياً، فالعبرة في المنهج، لا الموضوع. إلى ذلك فالفلسفة نظرية وعملية معاً: نظريَّة في جانبها التأملي والاستطلاعي، وعملية في الجانب التطبيقي فيما يقبل التطبيق من نظرياتها: ففي علوم القِيَم جانبان: نظري وتطبيقي. فالمنطق بحث في قوانين الفكر وطبيعة الأحكام وأبنية البراهين؛ لكنَّه في الوقت نفسه مجموعة من القواعد العملية التي تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر، وميزان يوزن به الصحيح والفاسد من الحجج والبراهين، ومعيار للتمييز بين الخطأ والصواب. والخلاصة أنَّه فن التفكير. والفنّ صناعة فنّيّة، أي تطبيق عملي.

والأَخلاق نظريات وتطبيقات لها. وهي تنقسم إلى أَخلاق نظرية تبحث في الضمير والواجب والالتزام والفضيلة والخير والشر؛ وإلى أخلاق عملية تبحث في الحق والقانون والمسؤوليَّة والجزاء والفضائل العملية والأَخلاق الشخصيَّة وأخلاق الاسرة والأَخلاق الاجتماعية والأَخلاق السياسيَّة والتقدّم والمدنية. وكلّها أُمور تغوص بجذورها في الحياة العملية.

وعلم الجمال نظريات وتطبيقات على هذه النظريات تتمثَّل في طرائق التعبير عن الجميل في مختلف الفنون: المعمار- الرسم والتصوير - النحت - الفن الزخرفي - الموسيقى - التمثيل المسرحي والسينمائي. وكلّها تطبيقات عملية لنظريات جمالية تتفاوت نزعاتها واتجاهاتها.

لذا فإن أسخف شيء يمكن أن يُقال هو أن الفلسفة نظرية وليست عملية، أَو أنَّها لا تتناول أمور الحياة العملية، أَو أنَّها تفكير مجرد بعيد عن كل تطبيق. وقائل هذا القول هو في الغاية من الجهل المركَّب ليس فقط بالفلسفة، بل وبالمعرفة أيّاً كانت.

وعموماً فإن كل مباحث الفلسفة لها جانبان نظري وعملي وإن تغلب الأول على الثاني، أي الجانب النظري على الجانب العملي في بعض مباحث الفلسفة، كما هو الحال في مبحث الإلهيَّات ونظرية المعرفة.

والفلسفة بوصفها تدريباً عقلياً هي دعوة إلى التعمّق في كل ما يتناوله المرء من شؤون المعرفة، دعوة إلى عدم الاكتفاء بالظاهر، دعوة إلى تقليب الأَمر على جوانبه العديدة ابتغاء شمول النظرة، دعوة إلى البحث عن المبادىء والأصول الكامنة وراء الظواهر، طمعاً في مزيد من الفهم والتعقّل وإدراك الروابط. فالفلسفة تسعى دائماً إلى اكتشاف الحلول الجذرية التي تتسع لتفسير أكبر قدر من الظواهر أَو لتوسيع القواعد العملية بحيث تشمل أكبر عدد من الناس.

ولنضرب على ذلك أمثلة من العلوم المختلفة:

- ففي التاريخ بدلاً من أن نقتصر على الأَحداث التاريخية وتسلسلها الزمني وأسبابها الظاهرة والمباشرة، تدعو الروح الفلسفيَّة إلى اكتشاف القوانين التي تسير عليها الأحداث في التاريخ، والمبادىء العامة التي يخضع لها التطور السياسي والحضاري في دوائر الحضارات المختلفة أَو في الأُمم، وإلى اكتشاف العوامل الفعَّالة في مجرى التاريخ (اقتصادية كانت أم روحية أم دينية أم نفسية) وتدعو إلى البحث فيما إذا كانت هناك مسارات محدّدة لتوالي الأَحداث، وهل ثم اتجاهات يتَّخذها التاريخ العام للإنسانية نحو التقدّم أَو التقهقر أَو السير في دوائر مقفلة متوالية ومستقلّة. والأمثلة على التواريخ المكتوبة بروح فلسفية عديدة، نذكر منها في عصر الإسلام ابن خلدون وفي القرن الثامن عشر ما كتبه مونتسكيو في كتابه روح القوانين، وفي القرن العشرين ما كتبه أرنولد توينبي في كتابه دراسة التاريخ، وبندتّو كروتشه في كتبه العديدة ودراساته عن التاريخ وتاريخ إيطاليا على وجه التخصيص.
- وفي علم اللغة بدلاً من الاقتصار على الأصوات واللهجات والتطور النظمي والتراكيب اللغوية والاشتقاق ومعاني الكلمات، تدعو الروح الفلسفيَّة إلى

البحث في العلاقة بين اللغة والفكر، بين اللّغة والمنطق، وإلى دراسة علم المعاني والدال والمدلول، والدلالات اللغوية، واللّغة والحضارة، والرموز اللغوية، وطبيعة اللّغة ووظيفتها. وهذه الأبحاث تقدمت تقدماً هائلاً في العشرين سنة الأخيرة.

- وفي السياسة لا نكتفي بدراسة النُّظم السياسية والفوارق بينها والعلاقات بين السلطات في الدولة والدساتير التي تحكمها؛ بل تقتضي الروح الفلسفيَّة أن نقيم النظريات السياسيَّة على تصورنا للإنسان وإمكانياته وحريته وحقوقه الأساسية المنبثقة من طبيعته، ونرسم السياسة المُثلى التي تكفل العدالة والحرية والمساواة وتوفير أحسن الفُرص لتحقيق الإمكانيات الإنسانية ووضع العلاقات البشرية على أُسس إِنسانية عامَّة، وهكذا مما نجد نماذج في فلسفة هيغل السياسية ومؤلفات أَفلاطون وأَرسطو والفارابي والقدِّيس توما ومونتسكيو وروسو ونيتشه ورسل وماركس ولينين وسارتر وياسبرز وميرلوبونتي...

الروح الفلسفيَّة روح نقدية في جوهرها، لا تأخذ الموروث والشائع والمتداول من الأَفكار والآراء كما هو، ولا تسلم بشيء إلَّا بعد البرهان العقلي الدقيق والمحكم. وسقراط، كما عرضه أَفلاطون في محاوراته هو القدوة الكبرى في هذا المجال؛ فإنه لم يدع رأياً شائعاً أَو حكماً سابقاً، أَو تصوراً مستقراً بين الناس إِلَّا وأخضعه لامتحان عقلي دقيق.

ومن هنا كان الشك المنهجي، الذي أوصى به ديكارت، خطوة رئيسة لا بدّ أن يخطوها الفيلسوف. إنه شك لا للشك، بل لبلوغ الحقيقة. إنَّه شك منهجي. وشتان ما بين الشك المنهجي والشك المذهبي.

ومن هنا كانت دعوة هوسرل إِلى وضع المعلومات المنقولة إلينا عن الأَشياء بين أقواس ابتغاء العودة إلى الأَشياء نفسها.

وفي ختام الفصل نورد نصوصاً لبعض الفلاسفة حول تعريف الفلسفة وعلاقة الفلسفة بالعلم وهذه النصوص تحديداً هي:

نص لأَرسطو عن العلل مع شرح ابن رشد.
نص لأَرسطو عن تعريف الفلسفة مع شرح ابن رشد.
نص لهيغل عن الفلسفة كأساس للعقلاني ومعرفة الحاضر والواقع الحقيقي.
نص لكارناب عن أن الفلسفة لا يمكن أن تكون علماً.

(الفلسفة معرفة العلل الأولى)

نص لأَرسطو

يقول أَرسطو: «إِن أنواع العلل لو كانت غير متناهية في الإِحصاء لم يكن العلم ولا على هذه الجهة وذلك إِنا إِنما نرى أنا قد وصلنا إِلى العلم إِذا عرفنا العلل ولا يمكن المتناهي أن يجوز ما لا نهاية له»[1].

تفسير ابن رشد لهذا النص

في تفسيره لهذا النص يقول ابن رشد: «يحتمل أن يريد بهذا القول أنَّه لو كانت أجناس العلل المختلفة غير متناهية بالجنس لم يكن ها هنا علم أصلاً لأنا إِنما نرى أنا قد عرفنا الشيء متى عرفناه بجميع أجناس الأسباب الموجودة فيه إِذ كان له أكثر من جنس واحد من الأسباب إِلى أن تبين في الثانية أَنَّه لا يمكن أن يوجد من الأسباب غير الأربعة الأجناس المشهورة ويحتمل أن يكون برهاناً عاماًعلى تناهي كل واحد من الأجناس الأربعة أعني تناهي السبب الذي على طريق الفاعل وعلى طريق الصورة وعلى طريق الغاية وعلى طريق الهيولى[*].

وقوله ولا يمكن المتناهي أن يجوز ما لا نهاية له يريد أن العقل لما كان متناهياً لم يمكن أن يحصر ما لا نهاية له على أَنَّه مدرك له بالفعل لا بالقوة وإِنما شرطنا هذا لأن الكلي هو حاصر لأشياء لا نهاية لها لا كن بالقوة لا بالفعل»[2].

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، بيروت، المكتبة الشرقية، ط٢، ١٩٦٧م، م ١، ص ٤١.

(*) العلل أربع هي: مادية وصورية وفاعلية وغائية.

(٢) المصدر السابق، ص ٤١ ـ ٤٢.

(تعريف الفلسفة)

نص لأَرسطو عن تعريف الفلسفة

يقول أَرسطو: «ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة الفلسفة النظرية لأن غاية المعرفة النظرية الحق وغاية المعرفة العملية الفعل فإِن أصحاب الفعل وإِن كانوا ينظرون في حال الشيء الذي يفعلونه فليس بحثهم عن علة لها في نفسها لاكن لإِضافتها إِلى الشيء الذي يفعلونه»[١].

تفسير ابن رشد لهذا النص

يقول ابن رشد في تفسيره لهذا النص: «لما كان الغرض في هذا العلم النظر في الحق المطلق استفتح الكلام فيه بتعريف الطريق الموصلة إِليه ثم عرف مراتب أهل الحق في طلب الحق وما يجب لبعضهم من شكر بعض والتعاون على طلب الحق ثم أخذ يعرف هذا النحو من العلم أي نحو هو فقال من أي جنس هو فقال ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة المعرفة النظرية يريد أنَّه لما كانت العلوم المنسوبة إِلى الفلسفة علمين أحدهما غايته العلم فقط والآخر غايته العمل وكان هذا العلم هو أعلى العلوم التي يقصد بها معرفة الحق قال ومن الصواب أن تسمى المعرفة الحاصلة في هذا العلم علماً نظرياً لأن العلم العملي وإِن كان يستعمل القياس ويبحث عن الأسباب فليس يستاهل أن يسمّى علماً نظرياً لأنَّه إِنما يفحص عن أسباب الأَشياء وحدودها ليفعلوها لا ليعلموها فقط كالحال في العلوم النظرية.

وما قاله في هذا الفصل مفهوم بنفسه»[٢].

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، مصدر مذكور، ص ١١.

(٢) المصدر السابق، ص ١١ ـ ١٢.

(الفلسفة كأساس للعقلاني
ومعرفة الحاضر والواقع الحقيقي)

نص لهيغل

يقول هيغل في كلامه على فلسفة التاريخ: «إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمّل التاريخ: هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول إن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم، بالتالي، يتمثَّل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً. هذا الحدس والاقتناع هو مجرد فرض في مجال التاريخ بما هو تاريخ، لكنه ليس فرضاً في مجال الفلسفة. ففي الفلسفة تم البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل... جوهر مثلما هو قوة لامتناهية سواء بسواء؛ ويكمن مضمونه اللامتناهي خلف كل حياة طبيعية وروحية ينشئوها كما تكمن صورته اللامتناهية التي تحرِّك هذا المضمون. فالعقل من ناحية جوهر الكون أعني ما يكون به وفيه وجود كل واقع حقيقي وبقاؤه. وهو من ناحية أُخرى الطاقة اللامتناهية للكون، ما دام العقل ليس من الضعف بحيث يعجز عن إنتاج أي شيء سوى مجرد مثل أعلى أَو مجرد نية، وبحيث يتخذ مكانه خارج الواقع، في موضع لا يعلمه أحد، ويكون شيئاً منفصلاً مجرَّداً، يوجد في رؤوس بعض البشر؛ ولكنه المركّب اللامتناهي للأشياء، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة، إنَّه مادته الخاصة التي يتعامل معها في نشاطه الإيجابي الخاص، ما دام لا يحتاج، كالأفعال المتناهية، إلى شروط مادة خارجة ذات وسائل معينة يستمد منها دعامة له وموضوعات لنشاطه. فهو [أي العقل] يزوِّد نفسه بغذائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته؛ وعلى حين أنَّه وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة. فإنَّه أيضاً القوة المنشطة التي تحقِّق هذه الغاية وتطوّرها: ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي بل أيضاً في العالم الروحي، أعني في التاريخ الكلي. أمَّا أن هذه «الفكرة» أَو هذا «العقل» هو «الحق»

«الخالد» وهو الماهية ذات القوة المطلقة، وأنَّه يكشف عن نفسه في العالم، وأنَّه في هذا العالم لا ينكشف شيء سواه أعني سوى هذا العقل ومجده وعظمته فتلك هي الدعوى التي برهنت عليها الفلسفة... والتي نعدّها هنا دعوى تمَّ إِثباتها»[1].

---

(١) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ ـ العقل في التاريخ ـ ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٨١م، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(الفلسفة لا يمكن أن تكون علماً)

نص لكارناب

يناقش كارناب معيار التحقق ويقرِّر في هذا الموضوع أن قضايا الرياضة والعلم الطبيعي، وحدها دون سواها، هي التي تنطوي على معنى؛ في حين أن كل ما عداها من قضايا خلوٌ من كل معنى نظري. يقول كارناب في هذا الصدد:

«حين يتحدَّث الفلاسفة الميتافيزيقيون عن «الماهية الحقيقية للأَشياء» أَو عن «الأَشياء في ذاتها» أَو عن «المطلق» أَو عن «العدم»... فإِن الفيلسوف الوضعي المنطقي لا يسعه سوى الاعترافات بأن كل هذه العبارات فارغة تماماً من كل معنى. والسبب في ذلك أن القضايا الميتافيزيقية [ومن أمثلتها: ثمة إِلٰه - العلة الأولى للعالم هي اللاشعور - يوجد قوة فاعلية هي المبدأ الموجّه لسائر الكائنات الحيَّة] ليست قضايا تحليلية، كما أنَّها في الوقت نفسه لا تقبل التحقيق تجريبياً، فهي لا يمكن أن تكون إِلَّا مجرد «أشباه قضايا». ومعنى هذا أن الفيلسوف الميتافيزيقي يجد نفسه مضطراً إِلى استخدام ألفاظ لا ضابط لها، ولا طائل تحتها، إِن لم نقل إِنَّها ألفاظ خاوية تماماً من كل معنى. هذا إِلى أن الميتافيزيقيين واللاهوتيين يظنون أن عباراتهم تقرِّر أشياء، أَو تحتوي على مضامين، في حين أنَّها قضايا فارغة لا تشير إِلى شيء، ولا تعني شيئاً»[1].

---

(١) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصر، دار مصر للطباعة، مكتبة مصر، ج ١، ص ٢٨٩.

الفصل الثاني

الفلسفة العربية

أولاً : بين الفلسفة والدِّين.

ثانياً : القائلون بالفلسفة العربية.

ثالثاً : القائلون بالفلسفة الإسلامية.

رابعاً : المنكرون للفلسفة العربية والإسلامية.

خامساً : منزلة الفلسفة العربية والإسلامية من الفكر الفلسفي.

سادساً : أعلام الفلسفة العربية:

(الكندي ـ الفارابي ـ ابن باجة ـ ابن رشد).

أولاً:
بين الدِّين والفلسفة

إن تسميتنا لفلسفة العرب والمسلمين بالفلسفة العربية أَو الفلسفة الإِسلامية هو اختلاف لفظي لا يترتب عليه أثر سلبي يُذكر؛ ذلك أن الفلسفة نشأت في جو إِسلامي وكتبت معظم أبحاثها باللّغة العربية.

فإِذا قلنا إِنَّها فلسفة عربية، فلا نعني حصرها بالشعب العربي وحده؛ لأننا ضد العصبية الجنسية أَنَّى كانت غايتها. والواقع يشهد بأن الإِسلام ضمّ شعوباً غير العرب كالترك والفرس والهنود والأفغان...

وكذلك إِذا قلنا إِنَّها فلسفة إِسلامية فلا نعني أَنَّها نتاج أَفكار المسلمين وحدهم؛ لأن ذلك بعيد عن الواقع التاريخي. فالمسلمون الأوائل درسوا أول ما درسوا على اليعاقبة والنساطرة واليهود. واستمر نشاطهم في العلم والفلسفة بالتعاون مع أصدقاء وأساتذة لهم من اليهود والنصارى[١]. وبشكل عام فإِنَّه ليس هناك شك في أن التفكير الفلسفي المنظَّم قد بدأ عند اليونانيين، فقد تناولوا مشاكل العالم والنفس والألوهية وناقشوها بأسلوب منطقي، واتخذوا بصددها مواقف خاصة، أي مذاهب، دافعوا عنها بالحجج والبراهين العقلية. وقد أقاموا هذه المذاهب على أساس تسليم يقيني بأن ثمة قانوناً أزلياً ينظم سائر الظواهر، وأن شيئاً ما لا يخرج عن دائرة هذا القانون. وبهذا تحدد مفهوم

(١) وسوف نتكلم عن رأي الذين يقولون إنها فلسفة عربية وعلى الذين يقولون إنها فلسفة إسلامية، وعلى الذين ينكرونها عربية كانت أم إِسلامية.

الفلسفة في نشأتها الأولى. واستبعدت من مجالها نظرات الشعوب وخطراتها العقلية التي لا تحمل في طياتها تبريراً منطقياً مقنعاً.

على أن انتشار الفلسفة اليونانية في شرقي حوض البحر الأبيض المتوسط، أي في منطقة ظهور الأديان السماوية الكبرى ـ اليهودية والمسيحية والإسلامية ـ جعل من الضروري أن تتم المواجهة المباشرة بين الفلسفة وهذه الأديان؛ لا سيما وأن الموضوعات التي تصدَّى لمعالجتها الفلاسفة لا تبتعد كثيراً عما تعرَّضت له الأديان مع اختلاف في المنهج والغاية. فالفلسفة تعتمد على التفسير العقلي؛ أَمَّا الدِّين فإِنَّه يستند أولاً إلى الدليل النقلي. ومعيار الصواب عند الفيلسوف يقوم على أساس عدم التناقض المنطقي، ويستند، في مجمله، إلى المبادىء الأساسيَّة للمنطق العقلي. أَمَّا في مجال الدِّين، فإن الإيمان المطلق بصدق الوحي والتصديق بالرِّسالات هو كل ما يعطي للحقيقة سندها وتبريرها في الواقع.

وكان لا بد من أن تفضي المواجهة بين الفلسفة والدِّين إما إلى تعارض أَو تزاوج أَو تأثير أَو تأثُّر على أي صورة من صور انتشار التيارات الثقافية. وإذاً فقد كان من المؤكد ألاّ يتجاهل الدين قضايا الفلسفة ومسلّماتها، لا سيما عند أرباب النظر العميق وأصحاب الثقافات الغير مستمدة من النصوص الدينية وحدها.

وكان من المستحيل أن يقبل هؤلاء طواعية موقفاً يزدوج فيه الولاء للدين والفلسفة ويسيران معاً في حيادٍ وموازاة دون أدنى محاولة للالتقاء أَو التفاعل.

لقد كان رجال الصدر الأول في كل دين يبتعدون عن أسلوب التفسير العقلي للنصوص الدِّينية ويرفضون جميع صور التأويل التي تجعل للنص ظاهراً وباطناً ويقتنعون بظواهر النصوص. ولهذا فقد رفض الرعيل الأول من أتباع هذه الأديان السماوية، أيَّة محاولة للالتقاء بين الفلسفة والدِّين.

وحينما اشتد هجوم أصحاب الثقافات الفلسفيَّة الوثنية على المسلَّمات

الدِّينية اضطر نفرٌ من أصحاب النظر من المؤمنين إلى التسلّح بالمنطق للردّ على المخالفين والمعترضين على العقيدة. وهكذا نشأ علم الكلام المسيحي وعلم الكلام الإسلامي. غير أن المتكلمين لم تتح لهم الحرية الكاملة في استخدام أسلوب التبرير العقلي لأركان العقيدة وقضايا الدِّين، بل كانوا يستندون أولاً إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرسالات.

ولما ظهر قصور هذا المنهج في حق من لا يسلم بالعقيدة أصلاً، وكانت الفلسفة لا تقوم على النقل أو الإيمان، بل تبدأ من نقطة الصفر ولا تسلم بقواعد المنطق الأساسية، كان لا بد من أن تتطور المواقف الكلامية ويتعدّل أسلوبها، كي تلتقي مع النظرة الفلسفيَّة. وبذلك تكتمل أسباب التبرير العقلي لمفاهيم الدِّين وقضاياه.

ولقد كان هذا هو مسار الحركة الكلامية عند المسيحيين والمسلمين على السواء، وقد تمثَّل هذا الاتجاه في مواقف المعتزلة المتأخرين وفي كتب علم الكلام المتأخر كما هو الحال في كتاب المواقف لعضد الدين الإيجي. غير أن استمداد الفلسفة من علم الكلام المتطور قد حدث في زمن قبل هذا. فنحن نلاحظ أن الكثير من مواقف ابن سينا الفلسفيَّة، إنما يرجع في أصله إلى مشكلات علم الكلام.

ومن ثم فإن التقاء الفلسفة بالدِّين كان لا بد من أن يتم وأن يتخذ صورة التوفيق بين النقل والعقل، والتعايش الذي لا مفر منه بين مسلَّمات العقل ومسلَّمات الوحي والعقيدة. وبهذه الصورة ظهرت الفلسفة الإسلامية التي تعتبر محاولة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية في صورتها المتأخِّرة وقضايا الإسلام الأساسية.

غير أن هذه المحاولات لم تمر بسلام، فقد حدثت ردود فعل مختلفة وبدرجات متفاوتة، إذ تصدَّى الغزالي للفلسفة وكفَّر منتحليها في مسائل معينة، ولكنَّه ارتضى منها بعض المسائل الأُخرى؛ بينما نجد ابن تيمية ومدرسته وكل المتشددين بالتمسك بالصورة الأولى المخلصة للإسلام عند بدء ظهوره،

يرفضون كل دعاوى الفلسفة والمنطق فيعتبرون أن من تمنطق فقد تزندق وأن الفلسفة شر كلها.

على أن فريقاً من المؤمنين ممن نبذوا أسلوب اللجاج العقلي ومضوا شوطاً بعيداً في طريق الإيمان الخالص والحب الصادق سلكوا مسلك الزهد والتقشف خوفاً على العقيدة من مغبة الخلاف الذي استشرى حول مشكلة الإمامة والآيات المتشابهة، وهرباً منهم من الترف والمغريات وحياة الحضارة التي أقبلت على المسلمين بعد فتوحاتهم. وبذلك ظهرت طوائف الزهّاد والعبّاد الخاشعين وكانت البذور الأولى لقيام الحركة الصوفية في الإسلام.

وقد رفض المتصوفة الأوائل استخدام المنهج العقلي في التفسير وسلكوا طريق الحب والذوق والرياضة والمجاهدة، وهم يقولون بالمعرفة المباشرة للحقائق الدينية أي بالذوق أو بالحدس وهو ضرب من الاتصال المباشر بالجهد الخلاق، تتم خلاله المشاهدة العيانية لما وراء الحس من ذوات مجردة.

وعندما ذاعت قضايا الفلسفة واعتنقها المسلمون، كان على أساطين حركة التصوف الإسلامي أن يفسحوا لها مجالاً في مواقفهم المذهبية، وهكذا ظهر تيار التصوف الفلسفي عند ابن سينا والسهروردي.

وعلى هذا يمكن القول بأن التراث العقلي والروحي عند المسلمين تنحصر دراسته في علم الكلام، والفلسفة البحتة، والتصوّف.

هكذا تفاعلت الفلسفة مع الفكر الدِّيني الإسلامي؛ فغذت الفلسفة العلوم الدِّينية كما تغذَّت منها. ودار البحث العقلي عند المسلمين حول التوفيق بين أحكام العقل ومسائل النقل. فاستفادت العلوم الدِّينية من الفلسفة كثيراً؛ نذكر، على سبيل المثال لا الحصر، علم أصول الفقه الذي استفاد من المنطق والفلسفة، وعلم التفسير الذي اعتمد على العقل اعتماده على النقل.

ثانياً:
القائلون بالفلسفة العربية

ونذكر من القائلين بالفلسفة العربية مونك، ودي وولف، ونللينو. ويذهب القائلون بالفلسفة العربية، بشكل عام إلى أن الفلسفة العربية نشأت في أحضان الثقافة العربية. التي تمثَّلت بالقرآن والعلوم العربية. فالعرب هم الدعامة الأولى للحضارة العربية بما فيها من نشاطات مادِّيَّة ومعنوية. وعليه فالتراث العقلي الفلسفي العربي هو نتاج عربي مدين للعرب من حيث أنَّهم حملوا لواء الدفعة الأولى للدِّين الإِسلامي وللثقافة الإِسلامية.

ونحن نرى أن الفيلسوف العربي استقى من الأديان المجاورة وتعلّم من الثقافات المختلفة؛ غير أن الدِّين الإِسلامي كان دينه الذي ارتضاه له دون غيره. كما أن الفلسفة اليونانية هي التي وسمت فلسفته وأثارت إِعجابه من بين الأفكار والنظريات الفلسفيَّة الأخرى. فالحضارة العربية ذات ألوان متعددة وأوجه مختلفة وأصول متنوعة. وإِذا أردنا أن نذكر بأبرز ألوانها لما عدونا الإِسلام والفلسفة اليونانية. لقد كان لالتقاء الإِسلام وفلسفة اليونانيين في عقلية الفيلسوف العربي المسلم تأثير ونفع متبادلان؛ كما نشأ عنهما صراع عنيف، أدَّى في النهاية إِلى أن يطغى الخصام على الوفاق عند بعض المفكرين والكلاميين والفلاسفة كالغزالي حيث انهزمت الفلسفة عنده وهجرت أمام حملاته في تهافت الفلاسفة، وابن رشد الذي فازت الفلسفة عنده ضد المتكلمين في تهافت التهافت. كما ذهب آخرون من الفلاسفة إِلى التوفيق بين الدِّين والفلسفة متأثرين إِلى حد بعيد بفلسفة اليونان.

تأثَّر فلاسفة العرب بأَفلاطون بالسياسة وروحانية النفس وتكوين العالم وعناصره. وأخذوا المنطق وما جاء في الطبيعيات والإلهيات والأخلاقيات عن أَرسطو[١].

وعموماً فإن الذين يقولون بالفلسفة العربية يذهبون إِلى أن هذه الفلسفة نقلت معظم قضاياها من الفلسفة اليونانية، ثم حاول أصحاب تلك الفلسفة التوفيق بين الدِّين والفلسفة اليونانية، فكانت الفلسفة العربية. وعليه فالفلسفة العربية لم تكن لو لم يكن نقل لقضاياها عن اليونانيين، ثم توفيق بين الأصيل والمنقول؛ وهذا ما أدَّى بالفلاسفة العرب أَو الإِسلاميين إِلى الوقوع في ما يسمى بالتلفيق.

والحق أن الفلسفة العربية مرحلة من مراحل التطور الفكري، الذي أسَّس له اليونانيون. وهي فلسفة ذات أصول إِسكندرانية. واتصل الفكر اليوناني بالفكر السامي حتَّى قبل الإِسكندر عن طريق التجارة التي قامت بين الفينيقيين واليونانيين. وتأثَّر اليونانيون بالأبجدية الفينيقية. ووقف بعض فلاسفتهم كطاليس وفيثاغورس وأَفلاطون، على سبيل المثال لا الحصر ـ ممن زاروا مصر وسوريا «على المذاهب العلمية والفلسفيَّة فيها»[٢].

وعليه، فإِن العرب وإِن أخذوا عن اليونانيين، فإِن اليونانيين كانوا بدورهم قد استفادوا من الفكر الشرقي القديم. وهكذا فإِن الفكر يبقى سلسلة متصلة الحلقات، كل حلقة منها تتأثَّر بالحلقة السابقة وتأخذ منها وتؤثِّر في الحلقة اللاحِقة وتعطيها فعلاً وتفاعلاً تأثيراً وتأثراً؛ وكأن نسيج الحاضر محبوك من خيوط الماضي وإِرهاصات المستقبل.

---

(١) وسوف نرى ذلك عند كلامنا على بعض الفلاسفة العرب.

(٢) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، بيروت، دار النهار، ط٢، ١٩٧٧م، ص ٢٧.

ثالثاً:
القائلون بالفلسفة الإِسلامية

إِن القول بالفلسفة العربية، بشكل عام، لا يعني فلسفة العرب، رغم أن تلك الفلسفة مكتوبة بالعربية، واللّغة العربية كانت صلة وصل بين جميع أنحاء العالم الإِسلامي. فإِن تلك الفلسفة لم تكن من نتاج عربي إِلَّا في حالات نادرة. ذلك أن معظم الفلاسفة والعلماء وإِن كتبوا باللّغة العربية، لكنهم كانوا من الترك والفرس والبربر، أي من غير العرب، حتَّى أَن الفرس كانوا قد تفوَّقوا على العرب في كثير من الحقول المعرفية كالفقه والتشريع والأدب «وحتَّى في المعالجة العلمية للقواعد العربية»[1].

على أن الرأي القائل بأنَّها فلسفة عربية لا يثبت أمام النقد العلمي الدقيق. فعلى الرغم من أن العرب هم الروَّاد الأوائل للثقافة الإِسلامية، إِلَّا أن تقدّمها وسعة انتشارها لم يتحقَّقا إِلَّا بفضل مساهمة الشعوب الإِسلامية غير الناطقة بالعربية، وقد كتب بعضهم بالعربية أو بلغاتهم الأصلية، هذا بالإِضافة إِلى مجهودات أفراد من المسيحيين واليهود ممن أظلتهم الحضارة الإِسلامية في عهدها الزاهر.

ومن ناحية أُخرى فإِنَّه لو لم تتح للعرب فرصة حمل رسالة الإِسلام والخروج بها من دائرة حياتهم الجاهلية شبه المغلقة، لما تيسَّر لهم التعرّف

---

(١) دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إِلى العربية وعلَّق عليه إسماعيل البيطار، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٧٢م، ص ٩١.

المتكافىء على التراث العقلي للعالم القديم. فتاريخ العرب العقلي في العصر الجاهلي لم يحمل أي بذور تصلح للتطوّر بقوّتها الذاتية فتنشأ عنها مواقف فلسفيَّة جادة.

وكذلك فإننا إذا استعرضنا موضوعات التفكير الكلامي أو الفلسفي في أول نشأته عند المسلمين فإنَّنا نجدها موضوعات إسلامية بحتة يثور الجدل حولها، إما في مواجهة المنحرفين والمعترضين على الدِّين، أو في مواجهة المتزمتين الذين يلتزمون حرفية النصوص الدِّينية، أو التحجر الفقهي الذي كاد يعصف بما في الدِّين من شحنات روحية وإيمان دافق. على أنَّه لا يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست سوى مجموعة آراء ومواقف مفسّرة للنصوص الدِّينية تفسيراً عقلياً بحيث تدور حول مشكلات الدِّين الأساسية كالتوحيد والخلق والمعاد فحسب؛ وتستهدف غاية دينية بحتة، ولئن صحّ هذا على علم الكلام فإنَّه لا يمكن أن ينسحب على مجمل الإنتاج الفلسفي عند المسلمين؛ وذلك لأن فلاسفة المسلمين تلقّوا، من الخارج، مجموعة مضطربة وتلفيقية من تيارات الفكر الفلسفي الأجنبي وحاولوا التوفيق بينها وبين الدِّين كما فعل ابن رشد، كما أن لهم مواقف فلسفية خاصة تميّزت بحلول مبتكرة ذات طابع فكري حر وجاءت متأثِّرة بالمناخ العقلي الإسلامي[١].

وقد أشار بعض الإسلاميين ومنهم مصطفى عبد الرَّازق إلى أنَّه لا يصح أن نجري أي تغيير في التسمية التي ارتضاها كتّاب المسلمين السابقين من أصحاب هذا التراث، فقد وضعوا لهذا التراث العقلي اسماً خاصاً فلا يجب أن نحيد عنه، فقد تكلموا عن الإسلام أو الفلسفة الإسلامية، أو فلاسفة الإسلام أو متفلسفة الإسلام.

---

(١) من القائلين بأنَّها فلسفة إسلامية نذكر هورتن ودي بور وغوتييه...

رابعاً:
المنكرون للفلسفة الإِسلامية والعربية

أنكر الفلسفة العربية والإِسلامية كثير من مؤرخي الفلسفة، حجتهم في إِنكارهم، أن مبادىء الإِسلام وتعاليمه لا تتفق وأصول البحث الفلسفي والنظر العلمي الحر. ولذا فقد ناهض الدِّين الإِسلامي وفقاً لزعمهم كلاً من العلم والفلسفة. وذهبوا إِلى أن العرب وإِن كانوا مفطورين على إِدراك المفردات فلا حول لهم ولا طول في مجال استنتاج النظريات والقوانين. ومن هنا فمن العبث أن نفتش في تراثهم عن آراء علمية ونظريات فلسفية. وخاصة الإِسلام، وفقاً لادعائهم بضيق أفق الإِنسان العربي باتجاه الأبحاث النظرية، إِذ صار الطفل المسلم يحتقر الفلسفة والعلم[١].

وقد تجاهل هؤلاء أن الإِسلام لم يعترض سبيل العلم ولم يحارب الفلسفة، وأنَّه خلاف ادعائهم يحثّ على التأمل والتفكّر بحرية وموضوعية. وعموماً فإِن ما يسمونه بالفلسفة العربية أو الإِسلامية ليس هو على رأيهم إِلَّا امتداداً لآراء أَرسطو ونظرياته، ونوعاً من الترداد والتكرار بطريقة أو أُخرى لآراء ونظريات اليونانيين كتبت باللّغة العربية[٢].

وأصحاب هذا الرأي ينكرون على فلاسفة الإِسلام الجدة والأصالة في

---

(١) RENAN, L'ISLAMISME ET LA SCIENCE, DANS DISCOURS ET CONFÉRENCES, PARIS, 1887, P. 377.

(٢) RENAN, AVERROÈS ET L'AVERROISME, PARIS, P. 7 - 11.

تفكيرهم الفلسفي، ويعتبرونهم كما أشرنا مجرد نقلة للتراث اليوناني الفلسفي، أي وسطاء أدُّوا دوراً كان لا بدّ لهم أن يؤدّوه في عملية نقل التراث. فقد كان عليهم أن يؤدّوا دورهم في نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى المسلمين.

وهذه الطائفة من المنكرين تبني آراءها على أساس دعوى عنصرية خطيرة تشكك في قدرة العقل العربي الإسلامي على التفلسف[١] وترى أنَّه ليس في مقدور العرب أن يتفلسفوا؛ لأنَّهم من الجنس السامي؛ وهذا الجنس لا قدرة له على تناول الأمور المجردة؛ بينما شعوب الجنس الآري واليونانيون القدماء منهم هم وحدهم أصحاب المقدرة على ذلك؛ إذ إن عقلية السامي عقلية مباعدة عاجزة عن التفكير النظري المجرد؛ في حين أن عقلية الغربي عقلية نظرية قادرة على التفكير المجرد واستنتاج النظريات.

وبناء على آراء هذا الفريق يكون العقل السامي عاجزاً عن استنتاج القوانين ووضع الفروض أو النظريات، ومن ثم يمتنع على العقلية الإسلامية أن تنتج آراء علمية أو مذاهب فلسفية. وبذلك تكون الفلسفة الإسلامية نوعاً من التكرار للفلسفة اليونانية[٢] كما زعم رينان ودوهيم وغيرهما من الفلاسفة. وقد نسي هؤلاء العنصريون أن الفلسفة الإسلامية لم تكن وليدة الفكر العربي وحده بل لقد أسهم في إنتاجها أفراد من شعوب غير عربية، أي غير سامية، مثل الفرس والروم.

وقد أدرك المستشرق Dugat وهو أحد المعاصرين لرينان مدى ما وقع فيه رينان من التناقض؛ فقد عثر على نص لهذا الأخير يثبت فيه أن المسلمين عارضوا أرسطو، وكوَّنوا فلسفة فيها عناصر مختلفة عما كان يدرس في المدرسة المشائية، مع أن رينان هو رأس القائلين بعجز العقلية العربية عن الإنتاج الفلسفي.

---

(١) بل والعقل الشرقي بشكل عام؛ إذ إن الفكر النظري، برأي هذا الفريق وقف على العقل الغربي. وقد سبق وأشرنا إلى ذلك.

(٢) RENAN, AVERROÈS ET L'AVERROISME, PARIS, P. 88; DUHEM, LE SYSTÈME DU MONDE, PARIS, 1917, P. 321.

وقد دافع Dugat عن الفلسفة الإسلامية وذكر أن عقلية كعقلية ابن سينا لا يمكن إلَّا أن تنتج جديداً في ميدان الفكر، وأن آراء المعتزلة والأشاعرة ليست سوى ثمار يانعة من آثار العقل العربي(١).

وقد ذهبت طائفة أُخرى من المفكرين الغربيين من أمثال مونك وماكدونالد، إلى أن للمسلمين فلسفة جديرة بالبحث تتمثَّل في محاولة التوفيق بين العقل والدِّين.

وعموماً فإن الموقف الذي اتخذه أصحاب نظرية الجنس لا يمكن أن يصمد في مواجهة النقد العقلي الجاد، ومن ناحية أُخرى فإن إنكار الأصالة الفلسفية على المسلمين أمر يدحضه ما أخرجه المسلمون بالفعل من إنتاج فلسفي يتميَّز بطابع فريد، فقد تناولوا ما نقل إليهم من تراث اليونان بالدراسة، وصبغوه بالصبغة الإسلامية، وأصدروا مذاهبهم بعد هضمه واستيعابه.

وخلاصة القول فإن لنا ملاحظات حول مشكلة الفلسفة الإسلامية وقدرة العرب على التفلسف بصفة خاصَّة والمسلمين بصفة عامَّة هي:

١ - إن دعوى التمييز العنصري لا تستقيم مع المنطق، ولا تستند إلى أساس علمي، فلا يمكن التمييز بين العرب وغير العرب من حيث الجنس والطبيعة، ثم إن الصفات التي يلحقها هؤلاء العنصريون بالعرب إنما تنطبق على العرب في جاهليتهم فحسب. وقد مرَّت كل الشعوب بهذا التطور، والشعب اليوناني من بينها. ولما تحضر العرب في العصر العباسي كانت لهم مشاركة فعلية في الحركة العلمية. وإن اتجه معظمهم بحكم العصبية إلى الرياسة وتدبير شؤون الدولة. فليس للطبع أَو العنصر أثر في هذا الاتجاه.

٢ - إن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم، جديرة بأن تُسمَّى فلسفة إسلامية

---

(١) G. DUGAT, HISTOIRE DES PHILOSOPHES ET DES THÉOLOGIENS MUSULMANS, PARIS, 1878.

أسهم فيها مفكرو الإسلام من الشعوب الإسلامية المختلفة من عرب وفرس وروم وسريان...

٣ ـ إنَّه على الرغم من أصالة الفلسفة الإسلامية وظهورها عند المسلمين حينما نضجت العقلية الإسلامية ووصلت إلى المستوى الذي تستطيع أن تنتج فيه فلسفة، إلَّا أن المسلمين تشوَّقوا إلى الإطلاع على الأفكار العقلية للأُمم الأُخرى التي سبقتهم في هذا المجال، فنقلت إليهم فلسفة اليونان والفرس والهند؛ وبذلك خضعوا لتأثيرات يونانية وفارسية وهندية ومسيحية وغنوصية، وقد اعترف المسلمون أنفسهم بذلك في مؤلَّفاتهم.

لكن كيف انتقلت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين وما هو موقفهم منها؛

عكفت المدارس في العصر الهلليني ـ بعد أَرسطو ـ على شرح نصوص أَفلاطون وأَرسطو والتعليق عليها، بل ونسبت آراء مزعومة إلى الفيلسوفين الكبيرين وحاكت حولهما وحول سقراط والسابقين عليه أشتاتاً من القصص والأساطير الخرافية. وهكذا تكون الفلسفة اليونانية التي وصلت إلى المسلمين فلسفة فيها نزعة تلفيقيَّة.

واختصّ السريان بنقل التراث اليوناني إلى السريانية، وحينما طلب المأمون نقل كتب الفلسفة إلى العربية لم يجد حوله غير السريان، الذين نذكر منهم حنين بن إسحق وابنه إسحق وقسطا بن لوقا البعلبكي ممن حذقوا اليونانية والسريانية والعربية، فكان النقل أولاً من السريانية إلى العربية ثم اتجه النقلة بعد ذلك إلى الترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة. ولكن هذه الحركة لم تتّجه في غالب الأمر إلى المصادر الأولى للفلسفة اليونانية؛ وإنما اقتصرت جهود النقلة على ترجمة مصنفات العصر الهلليني بما تضمنته من تلفيقات وأخطاء ظهر أثرها في الحركة الفلسفية عند المسلمين بحيث نستطيع القول بأنها أعاقت التطور الطبيعي للعقل الإسلامي، بل وجمّدت انطلاقه إلى حين.

وعموماً فإن الفكر اليوناني قد انتقل إلى المسلمين بطرق خمسة هي النساطرة واليعاقبة والزرادشتيين واليهود ومدرسة حران.

ـ علَّم النساطرة المسلمين الطب في العصور الإسلامية الأولى.

ـ وأدخل اليعاقبة الأفلاطونية المحدثة.

ـ وامتزجت الزرادشتية بالنسطورية.

ـ وكان تأثير اليهود في مجال الطب الذي ورثوه عن النساطرة.

ـ وامتزجت في مدرسة حران البابلية بالهللينية[١].

---

(١) حسام الدين الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

خامساً:

منزلة الفلسفة العربية الإِسلامية من الفكر الفلسفي

لا شك في أن الكلام على مكانة الفلسفة الإسلامية يجب أن يبنى على وجود فلسفة إِسلامية من جهة، وعلى وجود مواضيع خاصة بها من جهة ثانية.

أَمَّا عن وجود فلسفة إِسلامية فنحن نرى أن هناك فلسفة إِسلامية تمتاز بمواضيعها ومسائلها وإِشكالاتها. فهي تبحث مسألة الوحدة والكثرة، وتعالج العلاقة بين الخالق والمخلوق، وتحاول الفلسفة الإِسلامية دائماً أن توفِّق بين المعطى الفلسفي والمعطى الدِّيني، بين العقل والنقل، بين الحكمة والشريعة. وتسعى دائماً إِلى إِثبات عدم مناقضة العقل للنقل، إِذ هما متحالفان متآزران دائماً. فالعقل شرع من الداخل والشرع عقل من الخارج على حد رأي الغزالي الذي يقول: «فلا غنى بالعقل عن السماع ولا غنى للسماع عن العقل. فالداعي إِلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار النقل مغرور، فإِيَّاك أن تكون من أحد الفريقين وكن جامعاً بين الأصلين»[1].

كما تركز الفلسفة الإِسلامية على إِثبات أن الفلسفة إِذا تحالفت مع الدِّين أصبحت فلسفة دينية والدِّين ديناً فلسفياً.

---

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مصر، مكتبة ومطبعة الحلبي وأولاده، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م، ج ٣، ص ١٦.

إلى ذلك فإن الفلسفة الإسلامية هي وليدة بيئتها الخاصة وظروفها الخاصَّة. ولذا فهي فلسفة دينية.

هذا عن وجود الفلسفة الإسلامية. أمَّا مواضيع تلك الفلسفة، فهي وإن كانت ذات طابع روحي؛ فإن الفلسفة الإسلامية لم تصرف النظر عن علاج المسائل الفلسفية الكبرى ولم تهمل دراستها.

من هنا عالجت الفلسفة الإسلامية مسائل الوجود، والزمان والمكان، ونظرية المعرفة، ونظرية السعادة، والفضيلة.

كما عالجت المواضيع الفلسفية المألوفة في الفلسفة بشكل عام، كالمسألة الطبيعية ومسألة الرياضيَّات والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة.

هذا وغالباً ما اختلطت مواضيع الفلسفة الإسلامية بمسائل علمية مختلفة طبية وكيميائية ونباتية وفلكية وموسيقية. وكانت قد عدت الأبحاث العلمية المذكورة من بعض أقسام الفلسفة، إلى أن استقلت عنها تباعاً في العصر الحديث. ومن هنا امتازت الفلسفة الإسلامية بالشمولية والموسوعية.

ولكي نأخذ فكرة كافية عن الفلسفة الإسلامية فلا بدّ من ذكر الأبحاث العلمية والصوفية والكلامية، فضلاً عن علم أصول الفقه والتشريع.

ففي الأبحاث العلمية الإسلامية الطبية منها والكيميائية والفلكية والهندسية أَفكار فلسفية عميقة يجب فهمها والوقوف على أبعادها وأُسسها؛ لا سيما ما امتاز منها بالجرأة الفلسفية. كذلك في الدراسات الكلامية والصوفية أفكار ونظريات بمستوى نظريات المشائين وقد حدث بينها وبين فلسفة أَرسطو صراع أدَّى إلى ظهور خصائص الفكر الإسلامي.

إلى ذلك فإن علم التشريع وأصول الفقه، اللذين يعتمدان على المنطق وقواعده، فيهما إلماحات فلسفية بارزة؛ بل فيهما ما يجعل منهما قريبين من الأُسس الحديثة للبحث العلمي.

هكذا تبدو لنا الفلسفة الإسلامية واسعة الآفاق. ولذا كان علينا ألا نقتصر في

دراستنا لها على نتف وردت في مؤلفات عبرية ولاتينية في العصر الوسيط. وإنما يجب أن نضم أطرافها بعضها إلى بعض لتزداد وضوحاً. ومن الواجب أن ندرس الفلسفة الإسلامية في مصادرها العربية؛ إذ هي والفلسفة المسيحية في العصر الوسيط تشكِّلان فلسفة غزيرة واسعة الأفق قادرة على التجديد والابتكار. فإذا جاز لنا أن نتكلّم على فلسفة مسيحية أو اسكولائية مسيحية[1]، فحري بنا أن نتكلَّم على وجود فلسفة إسلامية أو إسكولائية إسلامية؛ لأن الفلسفة المسحية مدينة للفلسفة الإسلامية في نشأتها وتوجهاتها، فضلاً عن مسائلها ومواضيعها وإشكالاتها. وبالفعل، فإن الفلسفة العربية في الشرق تماثل الفلسفة اللاتينية في الغرب. يقول ماجد فخري: «من الصفحات الممتعة في تاريخ الفلسفة العامة صفحة الاتصال بين الفكر العربي الإسلامي والفكر اللاتيني المسيحي في العصور الوسطى... إن الفلسفة العربية قد لعبت دوراً هاماً في نقل التراث اليوناني إلى الغرب... ولكن ثمة صفحة لم تنل ما تستحقه من اهتمام العلماء، وهي صفحة الاتصال بين علم الكلام الإسلامي والفلسفة المدرسية اللاتينية التي تُعرف باسم الفلسفة السكولاستيكية أو السكولاستيك»[2].

كما يقول دي لاسي أوليري: «وكانت الثقافة اللاتينية في إسبانيا على اتصال بثقافة المسلمين العربية»[3].

وعموماً فإن فلسفة العصر الوسيط، إنما تتكون من الفلسفة الإسلامية في الشرق والفلسفة اللاتيينة في الغرب، فضلاً عن أبحاث اليهود ودراساتهم. إلى ذلك لا بد من أن نربط الفلسفة الإسلامية، بالفلسفة القديمة، من جهة والبحث عن إمكانية ربطها بالفلسفة الحديثة من جهة أُخرى؛ لكي نتمكّن من إبراز مكانتها ودورها في الفكر الفلسفي بشكل عام.

لقد تأثَّرت الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية. وأخذ الفلاسفة

---

(١) GAUTHIER, SCOLASTIQUE MUSULMANE ET SCOLASTIQUE CHRÉTIENNE DANS REVUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, PARIS, 1928.

(٢) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، مرجع مذكور، ص ١٥٠.

(٣) أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، مرجع مذكور، ص ٢٣٣.

الإسلاميون عن أرسطو وأفلاطون وأفلوطين. هذا ما لم ننكره، وقد سبق وذكرناه. لكن ما نود أن نؤكده هو أن كل فكر لاحق يتأثَّر دائماً بالفكر السابق ويتعلَّم منه ويقتفي أثره. وخير دليل على قولنا إن المفكرين اليوم وفي القرن الواحد والعشرين لا يزالون يتأثَّرون بأَفكار اليونانيين، فضلاً عن الفكر الشرقي القديم. فهل نقول إنهم مقلِّدون لتلك الأفكار فعلاً وأن أَفكارهم هي أَفكار اليونانيين ذاتها؟ لا يجوز لنا أن نؤكِّد أن الفلسفة الإسلامية نسخة عن الفلسفة اليونانية، كما ذهب البعض. فالفلسفة الإسلامية اجتمعت فيها تيارات متعدِّدة متنوعة، وتفاعلت ونتجت من جراء ذلك أفكار جديدة. وإذا سلمنا بأن الفلسفة الإسلامية تأثَّرت بالفلسفة اليونانية، فلماذا لا نسلم بأنَّها تأثَّرت بالفكر الهندي القديم وبالفكر المصري القديم وبالفكر الفارسي القديم وغيرهم.

كما أن تبادل الأفكار أَو استعارتها لا يعني تقليداً أعمى. فالفكرة الواحدة قد يدرسها مفكِّرون كثيرون ومن وجهات نظر مختلفة ويصلون إلى نتائج مختلفة. كذلك الفيلسوف قد يأخذ عن غيره فكرة ما ويستنتج منها فكرة مخالفة أَو مغايرة للفكرة التي يستنتجها غيره من الفلاسفة. فابن سينا التلميذ المتأثِّر بأَرسطو، قال بأَفكار لم يقل بها أستاذه.

هكذا استطاع المسلمون أن يكوِّنوا فلسفة إسلامية خاصة بهم متمشية مع أصول الدِّين الإسلامي.

هذا عن علاقة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة القديمة. أَمَّا إمكانية ربطها مع الفلسفة الحديثة فجائز. وسنعطي على ذلك مثالين:

فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م) الذي يعزى إليه المنهج التجريبي، والذي على أساسه قام البحث في العصر الحديث، كان قد سبقه، روجر بيكون (حوالى ١٢١٤ ـ ١٢٩٢م) في العصر الوسيط، الذي عكف على تطبيق الرياضيَّات على الطبيعيَّات لتحقيق تجارب دقيقة فاقتنع بأهمية الدراسات الوضعية والعلمية في الميدان التطبيقي[١]. روجر بيكون هذا كان على صلة

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع مذكور، ص ١٤٥.

وثيقة بالتفكير الإسلامي. هذا ما يسوغ لنا ربط تجريبيته بما كان عند المسلمين من وسائل للكشف والدراسة[1].

كذلك الشك عند ديكارت. فقد أكَّدت الدراسات أن أُسس الشك الديكارتي مستمدة من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط. ونرى أن دراستنا للمسألة تبقى ناقصة إذا لم نسع إلى تلمس ذلك من الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط؛ إذ ربما كان ديكارت قد تأثر بشك الإمام الغزالي. وبدراسة تحليلية مقارنة يمكن القول إن الشك الديكارتي له ما يوازيه في الرجل المعلق عند ابن سينا.

واختصار القول فإذا كانت الفلسفة المسيحية، وهي على صلة وثيقة بالعالم الإسلامي، متوسطة بين الفلسفة الإسلامية من جهة وبين الفلسفة الحديثة من جهة ثانية، فهناك إمكانية كبيرة لأن تنتقل الأَفكار وتتبدّل وتهجر. ومن التسرّع الحكم بعدم وجود صلة بين الفكر الشرقي والفكر الغربي. وقد بات لدينا شبه يقين أن الصلة تعود إلى العصور المتقدمة جداً وإلى العصر الوسيط. فهل يكون مانع لامتدادها إلى تاريخنا الحديث؟

---

(١) كالمرصد والمعمل...

سادساً:
أعلام الفلسفة العربية

في ما يلي لمحة موجزة عن آراء بعض أعلام الفلسفة العربية في بعض المسائل الفلسفية اخترناها من أمّهات المسائل الفلسفية وهؤلاء الفلاسفة هم تحديداً: الكندي والفارابي وابن باجة وابن رشد.

الكندي
١٨٥ ـ ٢٥٦هـ/ ٨٠١ ـ ٨٧٠م

أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي فيلسوف العرب وأول فلاسفة الإسلام ويرجع نسبه إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب، وكان أجداده ملوكاً على كندة؛ وكان أبوه إسحق بن الصباح أميراً على الكوفة في زمن المهدي والرشيد.

وكان القرن الثالث الهجري يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة فأكب الكندي على الفلسفة والعلوم القديمة حتَّى حذقها.

وعرف عنه أيضاً مساهمته في حركة نقل التراث اليوناني إلى العربية فكان يهذب ما يترجمه غيره[١]. كما كان بعض تلاميذه يقومون بالترجمة تحت إشرافه.

(١) دراسات في الفكر العربي، مرجع مذكور، ص ٤٠.

تضمَّنت رسالة الكندي في الفلسفة الأولى بعض الاتجاهات التي فهمها الكندي من خلال دراسته لتراث الأقدمين، وقد اتضح منها أن الكندي يرى أولاً أَنَّه لا بد لدارس الفلسفة من تحديد معاني الألفاظ، ثم دراسة الرياضيَّات، إذ إنَّها مقدِّمة ضرورية للتفلسف[1]؛ وكذلك لا بدّ في نظره من معرفة كتب أَرسطو حتَّى تتضح أصول المسائل، وهو يرى أن الذين ينكرون الفلسفة يقعون في تناقض، لأَنَّهم في نظره يجب أن يقيموا الدليل على رأيهم في إنكار الفلسفة، وهم في هذا الأمر يحتاجون إلى الفلسفة؛ فكأنَّهم يستندون في دعواهم على الموضوع الذي ينكرونه ومن ثم فإِنَّهم يقعون في التناقض. ويذهب الكندي إلى حد تكفير من يحارب الفلسفة فيقول: «ويحق أن يتعرَّى من الدِّين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسمَّاها كفراً»[2].

ويبدو أن الكندي قد اتبع طريقة التخير والتلفيق التي ابتدعتها الأَفلاطونية المحدثة، فهو أولاً مسلم معتزلي يجعل حقائق الوحي والإِيمان في ذات الله وصفاته وأفعاله في المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية، وهو ثانياً يعمد إلى العقل ويلجأ إلى التأويل في تفسير الآيات القرآنية، هذا فضلاً عن أَنَّه يستند إلى أقوال أَرسطو في العلم الطبيعي وإن خالفه في قوله بقدم العالم؛ أَمَّا في الأخلاق فإِنَّه يتبع تعاليم سقراط وأفلاطون، وفي دراسة النفس يستخدم كثيراً من آراء أَفلاطون.

والكندي كغيره من فلاسفة الإِسلام يحاول التوفيق بين الفلسفة والدِّين، فلما كانت الفلسفة علم الحق بالعقل والدِّين علم الحق بالوحي؛ وكان ما جاء به الوحي موافقاً للعقل، فإِن الحقائق التي تأتي بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدِّين.

أَمَّا تقسيمه للفلسفة فهو مستمد من تقسيم أَرسطو لها. فهو يقسمها إلى قسم نظري وقسم عملي. أَمَّا القسم النظري، الذي يكون غرض الفيلسوف فيه

(١) دراسات في الفكر الفلسفي الإِسلامي، مرجع مذكور، ص ٢٠٣.

(٢) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإِسلام، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٦م، ص ٢٣٢. والقنية تعني ما اكتسب.

نظرياً أي إصابة الحق، فهو علم الأشياء بحقائقها ومنه علم الربوبية وعلم الوحدانية. وأَمَّا القسم العملي الذي يكون غرض الفيلسوف منه هو العمل به فهو علم الفضيلة. ولكن الطريق الذي رسمه الكندي أمام الفيلسوف لمعرفة الحقيقة فهو الطريق الأَفلاطوني. فهو يذكر أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد قوى العقل والقلب، وأَنَّه يجب أن يبدأ الدارس للفلسفة بتعلّم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وينتهي بالجدل الذي هو أسلوب معرفة الفلسفة، وقد ذكرنا أَنَّه ركَّز على الرياضيَّات كمقدِّمة للفلسفة. كما أَنَّه أضاف العلوم الدينية إِلى العلوم الفلسفية[١].

كان الكندي أول من مهَّد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين فجمع أشتاتاً من المعارف الفلسفية من بينها آراء لأَفلاطون وأَرسطو وقد اختلط ذلك بآراء الشراح من أمثال الإِسكندر الافروديسي وفورفوريوس. ولهذا فإِن هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندي لم يستطع صاحبها أن يرتقي بها إِلى مستوى المذهب الفلسفي بل ظهرت في صورة مجموعة من الآراء المفكَّكة التي اختيرت من بين خليط كبير من الآراء والأَفكار. وعذر الكندي في ذلك أَنَّه الرائد الأول في ميدان الفلسفة الإِسلامية، وأَنَّه كان يجب أن تتضح المسائل بعض الشيء لكي تظهر في صورة مكتملة عند الفارابي وابن سينا ومن تلاهمامن الفلاسفة. «والحق أَنَّه [أي الكندي] بعلمه المتنوع الشامل وبمؤلفاته التي يدهش الإِنسان لكثرتها يمثل طفرة في تاريخ العلم عند المسلمين»[٢].

تناول الكندي في فلسفته المشاكل الرئيسة الثلاث: الله، والعالم، والنفس.

١ ـ العلم الإِلهي:

الله من حيث طبيعته عند الكندي هو الأنِّيَّة الحقة التي لم تكن ليساً ولا

---

(١) دراسات في الفكر الفلسفي الإِسلامي، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية؛ تحقيق وضبط محمد عبد الهادي ابو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ١٤.

تكون أبداً، فهي أيسٌ ولا تزال أيساً أبداً[1]. فالله هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلَّا به وهو كذلك من حيث الصِّفات واحد تام. فالوحدة من أخص صفات الله إذاً؛ هو واحدٌ بالعدد واحدٌ بالذات، وواحد في فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر في ذاته نتيجة لفعله. وهو لا تجوز فيه الكثرة، لأنَّه ليست له هيولى أَو صورة أَو كمية أَو كيفية أَو إِضافة، ليس له جنس أَو فصل أَو شخص أَو خاصة أَو عرض عام، وكذلك فهو ليس متحركاً ومن ثم فهو وحدة محضة. وكذلك هو أزلي أي أنَّه ليس هناك ما هو أقدم منه، وكذلك ما لا يستمد وجوده من غيره فليس هناك ما هو أقدم منه؛ وهو لا يستمد وجوده من علَّة له ولا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب وهو لا يخضع للفساد، ومن ثم فإِنَّه ليس له زمان، لأن الزمان عدد الحركة. ولهذا الموجود الأزلي فعلٌ خاص به أي الإِبداع، ويعرفه بأَنَّه تأييس الأيسات عن ليس[2]. ومن ثم فإِن الله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شيء ومؤيس الكل عن ليس.

وللكندي براهين وأدلة على إِثبات وجود الله وهو يقيم هذه البراهين على وجود الحركة والكثرة والنظام كما فعل أَرسطو وغيره من فلاسفة اليونان.

وبرهانه الأول يستند إِلى صفة الحدوث، فالشيء في نظره لا يمكن أن يكون علة لذاته أي لا يمكن أن يكون موجداً لذاته إِذ العالم حادث وله بداية في الزمان؛ لأنَّه متناه ومن ثم فلا بد له من محدث، ومحدثه الله، والدليل قائم على ارتباط فكرة العلية بفكرة الحدوث.

أَمَّا الدليل الثاني على وجود الله فهو قائم على كثرة الموجودات،فيرى أنَّه لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ولا وحدة بلا كثرة في كل محسوس. ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة في الكثرة والوحدة كان ذلك عن علة لا عن صدفة، وهذه العلة هي أمرٌ آخر غير الأشياء المشتركة في

---

(١) الأيس هو الموجود والليس هو اللاموجود.

(٢) تأييس الأيسات عن ليس يعني وجود الموجودات عن اللاوجود. وهذا تعريف الفعل الإبداعي الحقيقي أي إيجاد الموجودات من العدم.

الوحدة والكثرة، لأنَّه لو كان غير ذلك لاستمر بنا التسلسل إلى ما لا نهاية ولا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية فلا يبقى إلَّا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أشرف وأقدم منهما[١].

أمَّا البرهان الثالث على وجود الله فهو قائم على التدبير، وهو برهان الغائية في الكون الذي أشار إليه أَرسطو ومضمونه أن العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلَّا بعالم لا يرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون إلَّا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالَّة عليه.

٢ ـ الفلسفة الطبيعية:

يتبع الكندي في عرضه لموقفه الطبيعي طريقة التوفيق بين أَرسطو وأَفلاطون. فهو يرى أن الله علة قصوى للوجود. خلق الله العالم ونظمه ودبَّره وسيَّر بعضه علة للبعض الآخر. وفعل الخلق هو عملية إبداع أي إيجاد من العدم. ويفسِّر الكندي فعل الإبداع على أنَّه إحداث في الزمان أي أن العالم مخلوق محدث. وبذلك يرد على قول أَرسطو بقِدم العالم. وعموماً فإن فلاسفة الإسلام والمسيحية قد انحازوا إلى جانب أَفلاطون حينما جعلوا العالم محدثاً وترك ترتيبه للصانع.

والكندي يتابع الموقف الأَرسطي في التفسير الطبيعي فيتكلم عن الحركة والتغيّر. ويرى أن الحركة على أنواع كثيرة ومنها الكون والفساد، وأنَّه لكي يبحث عن علة تلك الحركات يجب أن يستعرض أولاً العلل الأَرسطية الأربع وهي:

ـ العلة المادية وهي ما منه كان الشيء أي عنصره.

ـ العلة الصورية وهي صورة الشيء التي بها هو ما هو.

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم. نقلاً عن محمد علي أبو ريان في كتابه تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع مذكور، ص ٢٣٤.

ـ العلة الفاعلية وهي مبتدأ حركة الشيء التي هي علته.
ـ العلة الغائية وهي ما من أجله فعل الفاعل مفعوله.

وينتهي الكندي من بحثه عن العلل الأربع الأَرسطية إلى أن ثمة علة قصوى فاعلة هي العلة الأولى أي الله، علة العلل. وأَمَّا العلل القريبة من هذه العلة القصوى فهم الأشخاص السماوية أي الكواكب التي تعمل بواسطة العناصر الأربعة لكون كل كائن وفساد كل فاسد. ولما كان الكون والفساد لا يحدثان إِلَّا في ذوات الكيفيَّات والمتضادات لهذا فإِنهما محصوران تحت فلك القمر، وما فوق فلك القمر فلا يعرض فيه الكون والفساد. ومن ثم فإِن القسم الأول من العالم وهو ما تحت فلك القمر يمتلىء بالعناصر الأربعة ومركباتها وهو عالم التغير والكون والفساد. وتقع الأرض في وسط العالم وهي كرة ثابتة في مكانها بها كرة من الماء ثم كرة من الهواء وأخيراً كرة من النار ثم تأتي الأفلاك بأجرامها وآخرها الفلك الأقصى الذي يحيط بالعالم ويسمى «جسم الكل» ولا ملاء بعده لأنه لا جسم بعده ولا خلاء بعده، لأن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه. وحركة الفلك دائرية وهو يدور حول نقطة ثابتة هي مركز العالم، والفلك هو الذي يحدث الحياة في العالم الأرضي فهو الذي يخرجها من القوة إلى الفعل. والأجرام الفلكية حية ناطقة مميزة ويقع في أشرف جزء منها أي الجرم العالي القوة النفسانية الشريفة الفاعلة بحيث يصبح الكل حيواناً واحداً. وكان الكندي يجعل للعالم نفساً كلية مثل أفلاطون، هذه النفس هي العلة الفاعلة القريبة التي استمدت النفوس الجزئية منها وجودها.

ويحاول الكندي إقامة البرهان على حدوث العالم مخالفاً بذلك أَرسطو وموافقاً للعقيدة الإِسلامية ولآراء المتكلمين في عصره. ويقوم دليل الكندي على تحديد معنى الزمان والحركة. فكل ما هو في العالم متحرك، والزمان عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر كما يقول أَرسطو، فإِذا كانت هناك حركة كان هناك زمان، وإِذا لم يكن هناك حركة لم يكن زمان؛ والحركة هي حركة الجرم، فإِن كان ثمة جرم كانت حركة وإِن لم يكن جرم لم تكن حركة. ومن ثم فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الوجود إِذ هي معاً. والزمان متناه إِذ لا يعقل أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له، ذلك أن الجرم المتحرك متناه ومن ثم حركته متناهية ويجوز أن نتخيل زماناً لا متناهياً بالقوة

فقط. ولما كان الزمان متناهياً فلا بد أن يكون له بداية، وما دام هو مقياس الحركة وأن الحركة لا يمكن أن تكون بدون الموجدات المتحركة التي هي مجموع موجودات العالم؛ فإذاً تكون الحركة محدثة والعالم محدث. هكذا يرجع الكندي دليله على حدوث العالم إلى إثباته لعدم لاتناهي الزمان وإلى قوله بأن الزمان والحركة والموجودات لا يسبق بعضها بعضاً في الوجود، وإنما توجد معاً. فالزمان والحركة والعالم كلها محدثة إذ لها نهاية وبداية.

٣ ـ النّفس:

يعرف الكندي النفس بأنَّها «تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة» أَو «استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة»[١]. وهذان التعريفان لأَرسطو كما نعلم. والواقع أن الكندي ليس له رأي جديد في النّفس، وإنما هو يردِّد أقوال الأقدمين عنها.

إلى ذلك نجد عند الكندي تعريفاً ثالثاً للنفس يظهر فيه متأثِّراً بأَفلاطون، فهو، أي الكندي يعرف النّفس بأنَّها «جوهر عقلي متحرِّك من ذاته» وأنها جوهر إلهي روحاني بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض وهي نور الباري. والعالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الأبدي، وهذا رأي صريح للكندي بخلود النّفس. لكن الكندي لا يذكر هل وجدت قبل البدن كما ذهب أَفلاطون، أم أنَّها وجدت معه كما تذكر النصوص الدينية. ولكنه يؤكِّد أن علاقة النّفس بالبدن علاقة عارضة مع أنَّها لا تفعل إلَّا به فهي متحدة به رغم أنَّها تبقى بعد فنائه.

وتختلف النفوس من حيث وصولها إلى المستقر الأعلى. فمنها ما يكون في غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقته للبدن، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم في كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتَّى يتهذب وينقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى، فيترقى صعداً من فلك القمر إلى فلك عطارد ثم إلى الفلك الأعلى: «فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء، وزالت أدناس الحس وخيالاته وخبثه منها، ارتفعت إلى عالم العقل.

---

(١) رسائل الكندي، رسالة «حدوث الأشياء ورسومها».

وطابقت نور الباري. وفوض إليها الباري أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها»[١].

ويشير الكندي إلى النّفس الثلاثية كما أوردها أَفلاطون، وكان أَرسطو قد اعتقد خطأ أن أَفلاطون يقول بثلاث نفوس متمايزة مما يهدد وحدة النّفس. ولكن الواقع أن أَفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هي: القوة الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية ورمز لها بالعربة ذات الجوادين اللذين يمثّلان القوة الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية أَو الناطقة فهي رمز للحوذي. وقد أدرك الكندي حقيقة الموقف الأَفلاطوني وكيف أنّه يشير إلى النّفس كجوهر روحاني بسيط له قوى ثلاث، وجميع هذه القوى تتعلّق بالنّفس «ومنها ما له آلة أولى مشتركة بين الحس والعقل وهي الدماغ موضع جميع القوى النفسية. ومنها ما له آلات ثوان كأعضاء الحس الخمس»[٢].

ويذكر الكندي أيضاً أن في النّفس قوتين متباعدتين هما: الحسية والعقلية وبينهما قوى أُخرى متوسطة هي القوى المصورة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية.

الفارابي
٢٥٧ ـ ٣٣٩هـ/٨٧٠ ـ ٩٥٠م

هو أبو نصر محمَّد بن محمَّد بن طَرخان بن أُوزَلَغ المعروف بالفارابي. وُلد في بلدة وسيج قرب فاراب من بلاد الترك. فارسي الأصل، على حد رأي ابن أبي أصيبعة[٣].

(١) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع مذكور، ص ٢٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٩.

(٣) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق الدكتور نزار رضا، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ص ٦٠٣.

انتقل مع والده إلى بغداد، وفيها تعلّم العربية، ودرس العلم الحكمي على الطبيب يوحنا بن حيلان، والمنطق على أبي بشر متى بن يونس القنائي[1].

انتقل إلى دمشق ثم غادر إلى حلب ولزم بلاط سيف الدولة. رحل الفارابي رحلة قصيرة إلى مصر ثم عاد إلى حلب ليرافق سيف الدولة إلى دمشق حيث توفي في دمشق ودُفن فيها.

كان الفارابي فقيراً زاهداً في الدنيا لا يهتم بمكسب ولا مسكن ولا يعتني بزيّه وهيئته. وقيل إنَّه كان قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ الوظيفة وأقبل على العلم منفرداً بنفسه لا يجالس الناس.

اشتهر الفارابي بمعرفة لغات كثيرة. كان حادّ الذهن رياضياً شاعراً موسيقياً[2] وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأُمور الكلية منها، مع العلم أنَّه لم يباشر أعمالها حتى الجزئية منها.

والفارابي أول من حمل المنطق اليوناني تاماً منظماً إلى العرب. وقد أعجب بأَرسطو فشرح كتبه المنطقيَّة حتَّى سمي المنطقي والمعلِّم الثاني بعد أَرسطو المعلِّم الأول.

والإجماع واقع على أن الفارابي أول الفلاسفة الكبار في الإسلام، وقد عُرف بأنَّه فيلسوف المسلمين وأقربهم إلى فهم فلسفة أَرسطو.

لقد تناول جميع كتب أَرسطو، وتمهر في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها. ويقال إنَّه وُجد كتابُ «النّفس» لأَرسطو عليه مكتوب بخط الفارابي «إني قرأت هذا الكتاب مائة مرة» ونُقل عنه قولُه «قرأت السماع الطبيعي لأَرسطوطاليس الحكيم أربعين مرة وأرى أني محتاج إلى معاودة

(١) قضى الفارابي في بغداد حوالى ثلاثين عاماً أمضاها في الدرس والشرح والتعليم.

(٢) تنسب إليه في الموسيقى الأعاجيب. كان يعزف فيضحك الناس ويبكيهم. وإليه ينسب اختراع القانون.

قراءته»؛ ويروى عنه أنَّه سئل: «من أعلم الناس بهذا الشأن، أنت أم أَرسطوطاليس؟ فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلامذته»[١]. وعموماً فإن فلسفة الفارابي فلسفة تلفيقية حاول فيها المعلِّم الثاني أن يجمع بين رأي الحكيمين أَرسطو وأَفلاطون. وفي ما يلي عرض موجز لبعض المسائل الفلسفية عند الفارابي:

١ ـ الله:

إن الموجود الأول موجود بذاته وليس لوجوده سبب، بل هو السبب لوجود سائر الموجودات. ثم هو بريء من جميع أنحاء النقص. من أجل ذلك كان وجوده أقدم الوجود وأفضل الوجود معاً.

والموجود الأول كان دائماً موجوداً بالفعل، ولم يكن قط موجوداً بالقوة (أي أنَّه لم يوجد بعد أن لم يكن)؛ وكذلك هو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته. ثم هو ليس مادة ولا صورة؛ كما ليس لوجوده غاية، وإلَّا كانت تلك الغاية أسبق منه في الوجود.

والموجود الأول مخالف لكل موجود آخر، فلا يمكن أن يكون شيء مثله حتَّى يكون شريكاً له. ثم هو منفرد بوجوده وبرتبته لا ضدَّ له[٢].

والموجود الأول ليس له حدٌّ، أي تعريف دال على ماهيته[٣]؛ لأنَّه واحد من كل جهة وليس فيه أقسام، فلا يمكن أن يكون له تعريف[٤].

وبما أن الموجود الأول لا يشبهه شيء من الموجودات، كان كل ما فيه خاصاً به وحده، ولذلك كانت وحدته عين ذاته وعين وجوده. ثم بان وجوده

---

(١) الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدَّم له وعلَّق عليه البير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ط ٣، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٣) التعريف بالحد يكون بذكر الجنس والفصل؛ كتعريفنا للإنسان بأنه حيوان ناطق أَو كائن ناطق.

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع مذكور، ص ٢٤.

ليس مادة ولا صورة، فإِنَّه عقل بالفعل؛ لأن العقل هو الموجود الوحيد الذي لا يحتاج في قوامه إلى مادة أَو صورة.

وإِذا قلنا إِنَّه حكيم، فإِننا نعني أَنَّه يعلم أفضل الأشياء علماً دائماً. وهو الحق، لأن تحقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصُّه؛ والحق إنما هو الموجود من جهة ما هو معقول. ثم هو حي يعقل الموجودات على ما هي.

غير أننا نحن ندرك الموجود الأول إِدراكاً ناقصاً لضعف قوى عقولنا، لأن تلك القوى متلبسة بالمادة التي من شأنها أن تُلحق بما يتلبّس بها نقصاً. ومن أجل المادة التي فينا كان جوهرنا بعيداً عن جوهره. ولكن كلّما استطعنا أن نكون مفارقين للمادة ـ بالعلم وبتخلص النفس من أسر الجسد ـ أصبح إِدراكنا للموجود الأول أكثر كمالاً.

ولله عظمةٌ وجلالٌ ومجدٌ هي له بحسب كماله هو وفي جوهره نفسه، إِذ لا يوجد خارجه ما هو أعظم منه أَو مثله حتَّى يُقارَنَ بينهما. ولذلك يلتذ الموجود الأول بنفسه ويعشق ذاته، لأن إِدراكه لنفسه هو الإِدراك الأفضل.

والموجود الأول سبب لجميع الموجودات، وهذا ما سنبينه في كلامنا على نظرية الفيض عند الفارابي.

٢ ـ الفيض أَو صدور العالم عن الموجود الأول:

ملخص نظرية الفيض عند الفارابي هو أن العالم صدر عن الله وهذا يعني أن العالم قديم في الزمان وحادث بالذات، وهو ممكن الوجود بذاته وواجب بغيره. وبما أن الله واحد بعلمه وفعله وثابت وأزلي لا يتغيَّر، بما أَنَّه واحد، فهو لا يصدر عنه مباشرة إِلَّا واحد؛ من هنا فقد فاض عنه أولاً، ومنذ الأزل، العقل الأول. وصدر عن العقل الأول عقل ثان وجسم فلك ونفسه وذلك لثنائيته؛ فهو ممكن بذاته واجب بغيره. وعندما عقل العقل الثاني ذاته والله نتج عن ذلك عقل ثالث وفلك بنفسه وجسمه. وهكذا صدرت العقول تباعاً حتَّى العقل العاشر الذي صدرت عنه مادة كل الموجودات السفلية والنفوس فضلاً عن خصائص الموجودات.

يذهب الفارابي إلى أن الموجودات جميعها تصدر عن علم الواحد. هذا العلم الذي هو بالفعل دائماً. فالله يعقل ذاته؛ وصدور العالم هو نتيجة حتمية لعلمه بذاته. فعلمه تعالى هو علة وجود الشيء الذي يعلمه. فيكفي أن يعلم الله شيئاً حتَّى يكون هذا العلم الإلهي تأسيساً وتشييداً لهذا الشيء أو أن علم الله هو علم بالفعل. ولهذا فإن عملية صدور الموجودات عن الله لا تتم في حركة. فالفيض عملية عقلية آلية وليس الوجود غاية الواحد أو كمالاً له، فهو ليس بحاجة إليه. ومعنى ذلك أن الله لا يصدر عنه الوجود غائياً بل تلقائياً نتيجة لخصوبة الواحد وسعة جوده وغناه المطلق.

وبما أن الله واحد فيجب أن يكون الصادر عنه واحداً، وذلك لأن صدور أكثر من واحد عن ذات الله، يعني تعدد الذات الإلهية أي وجود كثرة في ذاته تعالى وهذا محال. وعملية الصدور تقوم أصلاً على فعل التعقل، وبمعنى آخر فإن قوة الفيض تستند إلى تعقل الله وصدور العقول عنه في ترتيب تنازلي.

ويحدِّد الفارابي ست مراتب للوجود:

المرتبة الأولى: يصدر فيها العقل الأول وهذا ممكن الوجود بذاته بالنسبة إلى الأول وهو واجب الوجود بالأول.

المرتبة الثانية: العقل الأول هو الذي يسمح بصدور الكثرة في الوجود؛ فهو يتعقل من جهة واجب الوجود ويعقل من جهة ثانية ذاته أي أنَّه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره. وعليه فيأتيه التعدد من ذاته وتأتيه الوحدة من الله. هذا التعدد، تعدد الاعتبارات العقلية في ذات العقل الأول هو مصدر إبداع الكثرة. فيحصل من العقل الأول لإيجابه بالواحد العقل الثاني، ويحصل منه من ناحية كونه ممكناً كنتيجة لاتجاهه إلى ذاته، يحصل الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس. ثم إنَّه من العقل الثاني يحصل عقل ثالث وسماء ثانية هي كرة الكواكب الثابتة. ويحصل من العقل الثالث عقل رابع وكرة

زحل ومن العقل الرابع يحدث عقل خامس وكرة المشتري ومن العقل الخامس يصدر عقل سادس وكرة المريخ، ومن العقل السادس يصدر عقل سابع وكرة الشمس، ومن العقل السابع يصدر عقل ثامن وكرة الزهرة ومن العقل الثامن يصدر عقل تاسع وكرة عطارد. وبهذا يصبح عدد العقول تسعة تصدر عنها الأجرام السماوية، وكل واحد من العقول فرع قائم بذاته.

المرتبة الثالثة: ويوجد فيها العقل الفعَّال الصادر عن العقل التاسع وهو عقل فلك القمر ويسميه الفارابي روح القدس أَو الروح الأمين وهو مجرد عن المادة، وهمزة الوصل بين العالم العلوي والعالم السفلي وهو الذي يدبر ما تحت فلك القمر.

المرتبة الرابعة: هي مرتبة النفس، وعندها يتكثر أفراد الإِنسان.

المرتبة الخامسة: توجد الصورة أي صور الأشياء المادية.

المرتبة السادسة: توجد المادة. والمراتب الثلاث الأولى وهي مرتبة الألوهية ومرتبة عقول الأفلاك، ثم العقل الفعَّال ليست مادية ولا تحل في أجسام؛ أَمَّا المراتب الثلاث الأخيرة وهي النّفس والصورة والمادة فهي تحل في الأجسام.

أَمَّا الأجسام وهي التي تنشأ من القوة المتخيلة في العقل فهي ستة أجناس: الأجرام السماوية، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، وأجسام النبات، والمعادن، والعناصر الأربعة[(١)].

٣ ـ النّفس:

يعرّف الفارابي النّفس بأنَّها «استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» وهذا هو تعريف أَرسطو للنفس؛ على أن الفارابي يؤكد أن النّفس ليست صورة الجسد كما ذهب أَرسطو وإِنما هي جوهر بسيط روحاني مباين للجسد وهنا يتجه الفارابي اتجاهاً أَفلاطونياً واضحاً. ويبرهن على رأيه بأدلة

(١) حسام الدين الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإِسلامي، مرجع مذكور، ص ١١٤ ـ ١٦٢.

ذات طابع أَفلاطوني منها: أن النّفس تدرك المعقولات، والمعقولات معان مجردة فلا بد أن تكون طبيعتها من طبيعة موضوعات إدراكها، ومن ثم فلا بد أن تكون النّفس جوهراً معقولاً، والأمر الثاني أنها تشعر بذاتها مستقلّة عن الجسم، وأيضاً هي تدرك الأضداد والمادة لا تقدر على ذلك فهي إذاً مباينة للمادة، وأخيراً فإن العقل يقوى في الشيخوخة بينما تسير المادة أي الجسد إلى الاضمحلال.

والنّفس تفيض من العقل الفعَّال وهي تحدث عند حدوث البدن المستعد لقبولها أي أنَّها لا توجد قبل وجود البدن كما قال أَفلاطون، ثم إنَّها لا تنتقل من بدن إلى آخر على حد قول أصحاب مذهب التناسخ. ولما كانت ذات طبيعة معقولة غير مادية فهي تبقى بعد فناء البدن، ومعنى هذا، التسليم بخلود النّفس. وقد كانت مشكلة خلود النّفس موضع جدل كبير عند الإسلاميين، فبعضهم يرى أن الفارابي ينكر خلود النّفس والبعض الآخر يقرِّر أنَّه يثبت خلودها، والواقع أن موقف الفارابي بهذا الصدد يشبه موقف أَرسطو. فأَرسطو يذهب إلى أن الذي يفسد في النّفس هي القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه، أَمَّا العقل بالفعل فيلوح أنه خالد لا يفنى. والفارابي يذكر أن للنفس قوة الإدراك ولها فروع وقوى منبثة في البدن، والنفوس الجاهلة وهي التي لم تصل إلى حد الكمال بمعرفة الخير الأسمى هي التي تفنى بفناء الجسد، لأنَّها لا تزال متصلة بمطالب الجسد ونوازعه الشريرة؛ أَمَّا النفوس الكاملة وهي التي عرفت السعادة وعملت على بلوغها فهي التي تخلد وتبقى بعد زوال البدن، وثمة طائفة ثالثة من النفوس وهي التي عرفت السعادة ومع ذلك فقد أعرضت عنها ومصيرها أيضاً كمصير النفوس الجاهلة الشقية[1]. وعليه، فالخلود، في نظر الفارابي يكتسب، وهو ليس من جوهر النّفس، على خلاف ابن سينا الذي يعتبر النفس خالدة بطبيعتها.

والواقع أن الفارابي لم يوضح تماماً مشكلة خلود النفس ومصيرها بعد الموت، فلم يدلِ برأي حاسم بهذا الصدد مما أثار طائفة من التعليقات المتعارضة حول الموضوع.

---

(١) الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع مذكور، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

ابن باجّة
٤٧٥ ـ ٥٣٣هـ/١٠٨٢ ـ ١١٣٨م

هو أبو بكر محّمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجّة ـ بتشديد الجيم ثم هاء ساكنة ـ والباجّة بلغة الفرنجة، أي نصارى الأندلس، الفضة[١]. وُلد في سرقُسْطة في إسبانيا، ثم انتقل إلى المغرب. كان طبيباً بارعاً فحسده منافسوه ودسّوا له السم فمات.

كان ابن باجّة متميزاً في اللّغة، حافظاً للقرآن، أديباً وشاعراً، متقناً لصناعة الموسيقى جيِّد الضرب على العود، من الأفاضل في صناعة الطب مع المقدرة في العلوم الفلسفية والرياضيَّات والفلك والطبيعيات. هو أول الفلاسفة العقليين أخذ الفلسفة منفصلة عن الدِّين ومعزولة عن العامة ثم أقامها على أساس من الرياضيَّات والطبيعيات. وهو أشبه بالفارابي من الإسلاميين وبأرسطو من القدماء. لقد أحاط ابن باجّة بعلوم عصره إحاطة واسعة رغم قصر حياته.

والإحاطة بفلسفة ابن باجّة بشكل عام، كانت ولا تزال محدودة؛ ذلك أن فلسفته بقيت مغمورة إلى أن نشر مونك كتاب تدبير المتوحد لابن باجّة بالعبرية، مع ترجمة له بالفرنسية عام ١٨٥٧م. ثم حقَّق دنلوب في العام ١٩٤٥م الفصل الأول من كتاب تدبير المتوحد وترجمه إلى الإنكليزية. وأكثر فلسفة ابن باجّة موجود في كتاب «تدبير المتوحد»[٢].

يبيِّن في هذا الكتاب معالم الطريق الموصل إلى العقل الفعَّال. وتقال لفظة التدبير على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة وليست هذه الغاية سوى

---

(١) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٢، ١٩٧٩م، ص ٦٠٧.

(٢) كلمة المتوحد تشير إلى الفرد كما تشير إلى الجماعة. والمتوحد هو الإنسان الفاضل الذي يعيش في مدينة غير فاضلة. للتوسع حول فلسفة ابن باجة بشكل عام، راجع عمر فروخ، ابن باجة والفلسفة المغربية، بيروت،منشورات مكتبة منيمنة، ط ٢، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م، ص ٥٣ ـ ٦٨.

الاتحاد بالعقل الفعَّال. ولهذا فإن الطريق الذي يرسمه الكتاب هو المنهج الذي يسير عليه الإنسان ليبلغ تلك الغاية المنشودة.

ولكن هذا المنهج ليس منهجاً صوفياً يستخدم فيه المريد أسلوب المجاهدة والتطهير، بل هو تدبير الأعمال بالعقل، واستخدام الرؤية ولا يقدر على هذا غير الإنسان.

ويشير ابن باجَّة إلى أن تدبير المتوحد يجب أن يكون صورة للتدبير السياسي في الحكومة الفاضلة، وهنا نلمس تأثير الفارابي في فلسفة ابن باجَّة. ولم يكن ابن باجَّة فيلسوفاً نظرياً في فكرته عن الحكومة الفاضلة، أي لم تكن هذه الفكرة لديه من قبيل الأفكار القبلية السابقة على التجربة، إذ إنَّه كان يلجأ إلى الممارسة التجريبية لأحوال المجتمع وظروفه وأخلاقه وعاداته ويحاول إصلاحها فتنشأ لديه فكرة عن المجتمع الأمثل. ويبدأ إصلاح المجتمع من القاعدة الأولى للتجمع البشري أي من الفرد، فتحقيق وجود الفرد أي المتوحد هو الخطوة الأولى في إصلاح المجتمع كله، لأن المجتمع ليس شيئاً بدون أفراده.

وحينما يتحقَّق وجود الأفراد المتوحدين ينشأ بينهم تكافل وتضامن اجتماعي، ويتمكَّنون من إقامة مجتمع فاضل لا يحتاج إلى أطباء أَو قضاة أَو فلاسفة.

ويمكن أن يكون في المدينة غير الفاضلة شخص أَو شخصان أَو أكثر من الفاضلين يسميهم ابن باجَّة «النوابت»[1]. ووجود هؤلاء النوابت، أي الفلاسفة والأطباء والقضاة، ضروري في المدينة غير الفاضلة حباً بنفع أهل هذه المدينة وبرعايتهم وهدايتهم؛ ولكنهم يعيشون فيها غرباء. وهؤلاء إذا كثروا في مدينة غير فاضلة ساعدوا على أن تصبح تلك المدينة فاضلة.

لكن كيف يرقى الإنسان الفرد إلى مرتبة المتوحد أي إلى مرتبة إلهية؟ إن

---

(١) استمد التسمية من تشبيه الأفاضل بالنبات الذي ينمو من تلقاء نفسه بين أنواع الزروع.

الإنسان يرقى صعوداً من الجزئي والمحسوس، وهما الموضوع الأول للعقل، لكي يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان[1]. والفلسفة ترشده في عملية الصعود؛ إذ إن معرفة الكلي تحصل من معرفة الجزئيات بمساعدة إشراق العقل الفعال من أعلى.

فالتدبير إذاً هو نهج الإنسان العاقل في المجتمع الذي يخلو من العقلاء، يتدبر طريقاً محدداً ليحقق حياة سعيدة فاضلة.

والمتوحد هو الشخص الذي يعيش وحيداً في مجتمعه، لا يتصل بغيره من الناس؛ لأن الاتصال غير ممكن، وإن كان يعيش بينهم ومعهم؛ لأن خصائصه مغايرة لخصائص الآخرين.

ومن الجائز أن يكون في المجتمع الواحد أكثر من متوحد؛ وعليه فالمتوحد، في نظر ابن باجَّة هو فيلسوف واحد أَو أكثر، ومن هنا نسميته بالنابت أَو النوابت؛ الذين يتواصلون مع بعضهم، على أساس أنَّهم ليسوا أغراباً عن بعضهم بفعل النهج العقلي الواحد الذي يجمع بينهم. هؤلاء الأشخاص الفاضلين كالفلاسفة والحكام والقضاة والأطباء إذا كثروا في مدينة غير فاضلة كثرة كبيرة ساعدوا على أن تصبح المدينة فاضلة وسماهم بالنوابت تشبيهاً لهم بالنبات الذي ينمو بين الزرع من تلقاء نفسه.

وعليه، فالمتوحد ليس إنساناً عادياً، وما يجعله كذلك كونه إنساناً فاضلاً عاقلاً يعيش في مجتمع لا يعرف الفضيلة ولا التعقّل.

لكن ألا نرى في موقف ابن باجَّة حلماً يصعب تحقيقه؟ يبدو لنا أن ابن باجَّة لم يكن مبالغاً في مثاليته؛ فهو يغمز من جانب العمل والسلوك. إنَّه يعرف، من دون شك، صعوبة تحقيق مدينة الفارابي الفاضلة أَو جمهورية أَفلاطون المثالية، وهو المتأثِّر إلى حد بعيد بأَفلاطون. ومن هنا أراد أن تكون لتجربته بعض المنفعة العملية. فالمتوحد لا يعيش في مجتمع كل أفراده

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٤.

متوحدون أَو فلاسفة أَو عقلاء. ومن يعي استحالة أن يعيش في مجتمع كهذا، عليه أن يسعى إِلى أن يحيا في مجتمع بديل، ولو بشكل مؤقت. فالمتوحد حكيم يعرف كيف يوازن بين روحه وجسمه، فلا يدع أحدهما يغلب الآخر؛ فهو يضع نظاماً خاصاً يسير وفقاً لمبادئه، نظاماً خاصاً بالفيلسوف الذي قرَّر أن يعيش في مدينة فاسدة. ذلك النظام قوامه العقل في مدينة لاعقلانية، بغية التوصل إِلى عيشة هنية.

وعموماً فإِن فهم ابن باجَّة للفظي التدبير والمتوحد وفقاً لما بينَّاه هو ما يؤدي إِلى إِدراك الفلسفة كمبدأ فكري عام يحدد رؤى الفيلسوف وعلاقته بمجتمعه وبكل ما يجري في العالم. وعليه فكل التزام بمبدأ فكري هو فلسفة. لكن ما يميِّز الفيلسوف من غيره هو أن الفيلسوف يضع مبدأه الفكري ويلتزم به بوعي وإِرادة؛ في حين يتخبط الإِنسان العادي في سلوكه خبط عشواء.

وعليه، فإِذا كانت أفعال الإِنسان صادرة عنه وفقاً لنظام فكري عقلي رسم حدوده والتزم به تكون أفعاله إِنسانية بالفعل وتؤدي إِلى سعادته؛ أَمَّا إِذا صدرت عنه صدفة فتكون أفعالاً بهيمية وإِن كانت نافعة.

فالإِنسان الذي يأكل طعاماً لمجرد أَنَّه طعام شهي؛ وإِن نفعه هذا الطعام وشفاه من مرض يعاني منه، فإِن فعله بهيمي وإِن كان إِنسانياً بالعرض. أَمَّا الإِنسان الذي يأكل طعاماً بغية علاج مرض ما، وكان الطعام شهياً، فإِن فعله إِنساني وإِن كان بهيمياً بالعرض.

هكذا ربط ابن باجَّة الفعل الإِنساني بالإِرادة العاقلة الواعية والقدرة على الاختيار مؤكدا أن تدبير الإِنسان السوي هو تدبير عقلي.

واختصار القول فإِن الفيلسوف في نظر ابن باجَّة هو الإِنسان المهيأ لوضع تدبير عقلي سليم له ولغيره أي أن يكون موقفه إِيجابياً في مجتمع تسوده السلبيات.

ابن رشد
٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ/ ١١٢٦ ـ ١١٩٨م

أبو الوليد محمَّد بن أحمد بن رشد وُلد في قُرطُبة في بيت علم ودين. فقد كان أبوه وجدّه لأبيه قاضيين. وفي قرطبة نشأ ابن رشد ودرس الفقه والطب والأدب والرياضيَّات والحكمة.

دُعي إلى مراكش[1] عاصمة الموحدين مرّات عدة حيث استعانوا به في إنشاء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها. وبعد ذلك اتصل ابن رشد بأبناء زُهْر وكسب صداقتهم واتفق مع أبي مروان بن زهر على أن يؤلفا كتاباً جامعاً في الطب يضع ابن رشد كلياته أَو الجانب النظري منه ثم يضع ابن زهر جزئياته أَو الجانب العملي منه وَوَفى ابن رشد باتفاقه ووضع كتاب الكليات ولكن ابن زهر لم يضع الكتاب المتفق عليه فوضع كتاباً آخر اسمه التيسير في المداواة والتدبير.

ونال ابن رشد حظوة عند الموحدين فعيَّنه أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن سلطان الموحدين قاضياً في إشبيلية وبعد عامين أصبح قاضياً في قرطبة.

ورمي ابن رشد بالإلحاد في زمن أبي يعقوب المعروف بالمنصور مما اضطر المنصور إلى استرضاء الفقهاء فأمر بكتب ابن رشد فأُحرقت علناً باستثناء كتب الطب والحساب والفقه. ونفي إلى بلدة قريبة من قرطبة معظم أهلها يهود. وأطلقت حريته بعد ذلك ليعود إلى قرطبة ويعيش فيها على شيء من العزلة لعداء الجمهور له، حتَّى أن جماعة من سفلة العامة أخرجوه من أحد مساجد قرطبة ولم يقبلوا أن يؤدي صلاته لاعتقادهم بمروقه من الإسلام. ثم إن المنصور الموحدي رضي عن ابن رشد وأعاده مكرماً إلى مراكش.

---

(١) دعاه عبد المؤمن الموحدي سلطان الموحدين.

فلسفة ابن رشد

لا نريد أن نعرض بالتفصيل لمجهود ابن رشد الفلسفي؛ ولكننا نكتفي باستعراض الخطوط العريضة لعمله في هذا المجال.

١ ـ ابن رشد وأَرسطو: كان ابن رشد يعتقد أن الحق ما جاء به أَرسطو، ولهذا نراه يستصغر شأن علم الكلام الإِسلامي وينقد مدارسه، لأن هذا العلم، في نظره، يحاول أن يثبت أَشياء يتعذَّر إِثباتها عن طريق مناهجه[١]. وقد تعصّب ابن رشد للمنطق الأَرسطي وكان يرى أن سعادة الإِنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق.

وكذلك فقد تصدَّى لشرح النصوص الأَرسطية ولخصها وعلَّق عليها، وحاول جاهداً تخليصها من الشوائب الأَفلاطونية الحديثة. ومع هذا فلا يمكن أن يُقال إِنَّه اقترب تماماً من أَرسطو الحقيقي، بل تأَثَّر ببعض آراء الشراح وكانت له تفسيراته وآراؤه الخاصة التي يعرضها في سياق شروحه ومؤلفاته.

٢ ـ التوفيق بين الفلسفة والدِّين: إِن أهم مواقف ابن رشد وأكثرها أصالة في مجال النظر الفلسفي هي محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة أي بين الفلسفة والدِّين. يرى ابن رشد أن ما جاء في الكتاب حق وأن الإِيمان به واجب، وكذلك فإِن الدِّين يوجب النظر العقلي الفلسفي؛ إِذ الفلسفة لا تناقض الدِّين بل تدعمه وتفسِّر رموزه. والعلم على وجه العموم موافق للدين والدِّين موافق للعلم. وحقيقة الأمر ان للشرع ظاهراً وباطناً. فإِذا خالف الظاهر الباطن وجب تأويله، ولكن التأويل يجب أن يحصر

---

(١) يدافع ابن رشد عن الفلسفة، ويرد على المتكلمين عامة وعلى الغزالي خاصة في كتابيه: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتهافت التهافت. ويبين أن المتكلمين يبنون فكرهم على أمرين: حدوث المادة في الكون أي وجودها بخلق خالق، ووجود خالق مطلق التصرف في الكون ومنفصل عنه ومدبر له. وبما أن الخالق مطلق التصرف في الكون فلا تسأل إذاً عن السبب إذا حدث في الكون شيء، لأن الخالق نفسه هو السبب وليس من سبب سواه، أما فلسفة ابن رشد فإنها تناقض فلسفة المتكلمين.

في أهل البرهان أي الفلاسفة، فهم وحدهم الذين يستطيعون فهم مراميه على ضوء العقل، والعقل هو الذي يبين ما يمكن تأويله وعلى أي وجه يكون التأويل، وهو الذي يكشف عن الحقائق العليا. على أنَّه يجب حجب التأويلات الفلسفية عن العامة. ولا يصح تأويل النصوص الدِّينية على طريقة المتكلمين، لأن أدلتهم لا تثبت للنقد.

وينتهي ابن رشد إلى إثبات أن الشريعة تتفق مع الحكمة. فالعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية والتطبيق. فبينما تبحث الفلسفة عن الحق المطلق وهو أسمى دين نجد المجال الصحيح للدين ينحصر في إصلاح الناس بأخذهم بالطاعة والأعمال حتَّى تتحقَّق سعادتهم في المجتمع؛ وعلى الرغم من اتفاق الدِّين مع حقائق العلم والفلسفة عن طريق التأويل إلَّا أنَّه لا يستهدف إعطاء الناس علماً بل يوجههم إلى ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة(١).

٣ ـ الله والنّفس والعالم: حاول ابن رشد التوفيق بين القول بحدوث العالم والقول بقدمه؛ ولكنه أظهر في محاولته هذه ابتعاداً عن الموقف الأول واقتراباً من الموقف الثاني. فهو يرى أن العالم وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. والوجود لا يصدر عن العدم، وكذلك فإن العدم لا يحصل من الوجود، لأن كل ما يحدث هو خروج من القوة إلى الفعل ورجوع إلى القوة بعد الفعل.

ويتألَّف الوجود الطبيعي من الصورة والهيولى، كما يقول أَرسطو، ولا انفصال لإحداهما عن الأُخرى إلَّا في الذهن؛ وبذلك تبطل فكرة أَفلاطون في قوله بالصور العيانية المثالية.

وتنتظم الموجودات في مراتب فتوجد الصورة المادية أَو الجوهرية في مرتبة وسطى بين العرض المجرد والصورة المفارقة وكذلك فإن الصورة

---

(١) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، مرجع مذكور، ص ١٣٨ ـ ١٤٨. يقول ماجد فخري في ص ١٣٨: «أما ابن رشد بقي حتى آخر رمق فيه فيلسوفاً أصيلاً ومسلماً أصيلاً، فأمر لست أرى أي مبرر للشك فيه».

الجوهرية متفاوتة المراتب أيضاً، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل. وتؤلّف الصور جميعاً ابتداءً من الذات الإلهية، وهي الصورة الأولى للعالم، وانتهاء بالصورة الهيولانية، وهي أدنى الصور، سلسلة متصلة بعضها فوق بعض.

أَمَّا العالم أَو الكون الذي يخضع للتغيير فإِنَّه من حيث أزليته يستلزم حركة أزلية تفتقر بدورها إلى محرِّك أزلي إذ إن العالم غير حادث أَو ممكن، بل هو كلٌّ متحرك منذ الأزل ضرورة. وله محرِّك أزلي هو موجود ومنشيء نظامه البديع بتوسط العقول المحركة المختلفة بالنوع.

والله عاقل ومعقول معاً، ووجوده عين وحدته، إذ الوجود والوحدة فيه ليسا زائدين عن الذات. والله لا يعلم الكليات ولا الجزئيات، فذاته منزهة عن كليهما؛ ومع ذلك فإن العلم الإلهي هو الذي يوجد العالم ويحيط به. والله هو المبدأ والصورة الأولى والغاية لكل شيء، وهو نظام العالم.

وأَمَّا الموجودات العقلية فإِنَّها مراتب بعضها فوق البعض الآخر، وهي عقول مفارقة غير مادية لا تقبل الانفعال. ولكل منها فلكه الخاص به، وكلّما ابتعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول كلّما قلَّت بساطتها. وهذه العقول تعقل ذاتها وتعقل المبدأ الأول. والعقل الفعَّال آخر العقول الكونية وهو عقل واحد متصرف في النوع الإنساني.

فإذا ما انتهت سلسلة العقول الكونية عند هذا الحد تنازلاً بدأت مرتبة الصور العقلية المخالطة للمادة وهي النّفس الإنسانية. والنّفس عند ابن رشد، كما هي عند أَرسطو، متعلِّقة ببدنها تعلّق الصورة بالهيولى. ولكن هذه النفوس الجزئية غير خالدة فهي تفنى بفناء الجسد، وبينما نجد أَرسطو يؤكد فناء العقل الهيولاني، نرى ابن رشد على العكس منه، قد جعل من هذا العقل جوهراً أزلياً لا يعتريه الفناء شأنه شأن العقول المفارقة والعقل الفعَّال. وقد ألحق ابن رشد وظيفة العقل الهيولاني عند أَرسطو بما يسميه بالعقل المنفعل الذي يعتبر مجرد استعداد النّفس، وهو يوجد في الإنسان ويفنى بفنائه.

على أن العلاقة بين العقل الفعَّال وهو عقل نوع الإنسان، والعقل الهيولاني يحيط بها كثير من الغموض، فلا يمكن أن نحدِّد أسلوب التعقّل الإنساني بوضوح عن طريق علاقة بين عقلين مفارقين كل منهما عقل هو جوهر أزلي. وكيف تتحقَّق الأزلية والمفارقة والخلود لعقل هيولاني؟ إن موقف ابن رشد بهذا الصدد يبتعد كثيراً عن الموقف الأَرسطي.

ويرى ابن رشد أن تفاوت الأفراد في معرفتهم العقلية، إنما يرجع إلى مدى قدرة العقل عند كل منهم لتلقي الصور المعقولة من العقل الفعَّال.

٤ ـ نظرية الاتصال بالعقل الفعَّال: يرى ابن رشد أن الاتصال ممكن عن طريق الإدراك العقلي وعن طريق الحدس الصوفي. وهو يرفض إمكان الاتصال باتباع الطريق الصوفي الهابط من الذات الإلهية، ويرى على العكس من ذلك أن الاتصال ممكن عن طريق الإدراك العقلي الصاعد الذي يبدأ من المحسوس، وينتهي إلى الصور المعقولة التي هي فعل محض. وهذا الطريق الأخير ميسور لكل إنسان، وأَمَّا اتصال الصور المعقولة بنا فباطل. وتزداد السعادة الإنسانية بزيادة الاتصال.

نصوص مختارة للكندي والفارابي وابن باجّة وابن رشد

نص للكندي: في العقل

يقول أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي: «فهَّمك الله جميع النافعات، وأسعدك في دار الحياة ودار الممات. فهمتُ الذي سألتَ: من رسم قولٍ في العقل، موجزٍ خبري[1]، على رأي المحمودين من قدماء اليونانيين، ومن أحمدهم أَرسطالس ومعلمه فلاطن الحكيم. إذ كان حاصل قول أفلاطن في ذلك قول تلميذه أرسطالس، فَلْنقُلْ في ذلك على السبيل الخبري فنقول:

(١) يستعمل الكندي كلمة خبري للدلالة على جواهر لا أجسام.

إن رأي أرسطاطاليس في العقل أن العقل على أنواعٍ أربعة:

الأول منها: العقل الذي بالفعل أبداً؛

والثاني: العقل الذي بالقوة، وهو للنفس؛

والثالث: العقل الذي خرج في النّفس من القوة إلى الفعل؟

والرابع: العقل الذي نسميه البياني[١].

وهو[٢] يمثل العقل بالحس، لقرب الحسّ من الحي وعمومه له أجمع.

فإنَّه[٣] يقول إن الصورة صورتان: أَمَّا إحدى الصورتين فالهيولانية، وهي الواقعة تحت الحس؛ وأَمَّا الأُخرى فالتي ليست بذات هيولى، وهي الواقعة تحت العقل؛ وهي نوعية الأَشياء وما فوقها.

فالصورة التي في الهيولى هي التي بالفعل محسوسة؛ لأَنَّها لو لم تكن بالفعل محسوسة، لم تقع تحت الحس. فإذا أفادتهما النفس فهي في النّفس. وإنما تفيدها النفس لأنها في النّفس بالقوة: فإذا باشرتها النّفس صارت في النّفس بالفعل. وليس تصير في النّفس كالشيء في الوعاء، ولا كالتمثال في الجسم، لأن النّفس ليست بجسم، ولا متجزئة. فهي في النّفس، والنّفس شيء واحد لا غير. ولا غيرية لغيرية[٤] المحمولات.

وكذلك أيضاً القوة الحاسة ليست هي بشيء غير النّفس؛ ولا هي في النّفس كالعضو في الجسم، بل هي النّفس وهي الحاس وكذلك الصورة لغير أَو غيرية. فإذن المحسوس في النّفس هو الحاس. فأَمَّا الهيولى فإن محسوسها غير النّفس الحاسة. فإذن من جهة الهيولى المحسوس ليس هو الحاس...[٥].

---

(١) العقل الظاهر.

(٢) و(٣) الضمير يعود على أَرسطو.

(٤) وتقرأ في المخطوط: كغيرية، لوجود كاف قصيرة.

(٥) انظر، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عَديّ، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، ط٢، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ١ ـ ٢.

نص للفارابي: القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة

«فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً. وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها. ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلَّا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها:

- أحدها أن يكون تام الأعضاء...
- ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصوّر لكل ما يقال له...
- ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه...
- ثم أن يكون جيد الفطنة، ذكياً...
- ثم أن يكون حسن العبارة...
- ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة...
- ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب...
- ثم أن يكون محباً للصدق وأهله...
- ثم أن يكون كبير النفس، محباً للكرامة...
- ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده،
- ثم أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله، ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما...
- ثم أن يكون قوي العزيمة...

واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عَسْر؛ فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلَّا الواحد بعد الواحد، والأَقل من الناس. فإنْ وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه، بعد أن يكبر، تلك الشرائط الست المذكورة قبلُ أَو الخمس منها دون الأنداد من جهة المتخيلة كان هو الرئيس. وإن اتفق أن لا يوجد مثله في وقت من الأوقات، أخذت الشرائع والسُّنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله، إن كانوا توالوا في المدينة، فأثبتت. ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط، ويكون بعد كبره، فيه ست شرائط:

- أحدها أن يكون حكيماً،
- والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع...
- والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف...
- والرابع أن يكون له جودة روية وقوة استنباط...
- والخامس أن يكون له جودة إرشاد...
- والسادس أن يكون له جودة ثبات...

فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وُجد اثنان، أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرَّقت هذه في جماعة، وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد والسادس في واحد، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل. فمتى اتفق في وقت ما إن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك»[١].

نص لابن باجَّة: من كتاب تدبير المتوحد

«لفظة التدبير في لسان العرب تقال على معانٍ كثيرة قد أحصاها أهل لسانهم، وأشهر دلالاتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة. فلذلك لا يطلقونها على من فعل فعلاً واحداً يقصد به غاية ما. فإن من اعتقد في ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليه التدبير، وأما من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمّى ذلك الترتيب تدبيراً، ولذلك يطلقون على الإله أنه مدبِّر العالم، وهذا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل، ولفظة التدبير دلالتها على ما بالقوة أكثر وأشهر... فأما تدبير الإله للعالم فإنما هو تدبير موجه آخر بعيد النسبة عن أقرب المعاني تشبهاً به، وهذا هو التدبير المطلق وهو

---

(١) الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدَّم له وعلَّق عليه البير نصري نادر، مرجع مذكور، ص ١٢٧ ـ ١٣٠.

أشرفها... والتدبير إذا قيل على الإطلاق... دل على تدبير المدن أَو قيل بتقييد فإنه ينقسم بالصواب والخطأ... فأما تدبير المدن فقد بيَّن أمره فلاطن في السياسة المدنية، وبيَّن ما معنى الصواب فيه ومن أين يلحقه الخطأ... وأما تدبير المنزل، فإن المنزل بما هو منزل، فهو جزء مدينة، وبين هناك أن ذلك المنزل الطباعي هو للإنسان فقط... وبيَّن أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه، وأن آراءها كلها صادقة، وأن لا رأي كاذب فيها، وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها، وأن كل عمل غيره فإن كان فاضلاً فبالإضافة إلى فساد موجود. فإن قطع عضو من الجسد ضار بذاته، إلَّا أنه قد يكون نافعاً بالعرض لمن نهشته أفعى فيصح بقطع البدن. وكذلك السقمونيا ضارة بذاتها، إلَّا أنَّها نافعة لمن به علة. وقد تلخصت هذه الأمور في كتاب نيقوماخيا[1]. فبين أن كل رأي غير رأي أهلها يحدث في المدينة الكاملة فهو كاذب، وكل عمل يحدث فيها غير الأعمال المعتادة فيها فهو خطأ... فأما من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة أَو كان فيها نقيضه هو المعتقد، فإنَّهم يسمون النوابت... ونقل إليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع. فلنخص نحن بهذا الاسم الذين يرون الآراء الصادقة... وهم النوابت والحكام والأطباء... وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواء كان المفرد واحداً أَو أكثر من واحد. وهؤلاء هم الذين يعنونهم الصوفية بقولهم الغرباء، لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء، في آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخر هي لهم كالأوطان»[2].

نص لابن رشد: التوافق بين المعقول والمنقول[3]

«وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان؟ فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنِّي، والعارف

---

(1) يقصد كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس وهو كتاب وجهه أَرسطو لابنه نيقوماخوس.

(2) ابن باجه، تدبير المتوحد، تحقيق وتقديم معن زيادة، بيروت، دار الفكر الإسلامي ـ دار الفكر، ط ١، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص ٣٩ ـ ٤٧.

(3) ابن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم له البير نادر، بيروت، دار المشرق، ط ٤، ص ٣٥ ـ ٣٦.

عنده قياس يقيني. ونحن نقطع قطعاً أن كلَّ ما أدَّى إليه البرهان وخالفه الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشكّ فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرَّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنَّه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدَّى إليه البرهان، إلَّا إذا اعتُبر الشرع وتُصُفِّحت سائر أجزائه وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد.

ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنَّه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تُخرَّج كلها عن ظاهرها بالتأويل. واختلفوا في المؤوَّل منها من غير المؤول...

والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها. وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ...﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[1].

(١) سورة آل عمران، آية ٧ ـ والآية هي: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾.

الفصل الثالث

الفلسفة الحديثة

أولاً : فلسفة عصر النهضة.

١ ـ الإصلاح الدّيني (لوثر ـ كالفن).

٢ ـ علم الفلك (كوبرنيكوس ـ كبلر ـ غاليلي).

٣ ـ فرنسيس بيكون.

ثانياً : عقلانية القرن السابع عشر.

١ ـ ديكارت.

٢ ـ ليبنز.

٣ ـ نيوتن.

ثالثاً : فلسفة عصر التنوير.

١ ـ مونتسكيو.

٢ ـ روسو.

٣ ـ فولتير.

٤ ـ كانط.

٥ ـ هيوم.

لا ريب أن الفلسفة الحديثة تكوِّن أساساً رئيساً لجميع النظريات السياسيَّة والأخلاقية والاقتصادية والفنِّيَّة والاجتماعية التي تتنازع تفكير العصر الحاضر. وإن ما نشاهده من صراع حاد بين النُّظم الفكرية المختلفة في عصرنا الحاضر هو مظهر من مظاهر التأثير الفلسفي في أفكار الناس واتجاهاتهم. ذلك التأثير الذي ظل يعمل في خفاء وهدوء وإصرار في عقول الناس، حتى تمثَّل في صورة ظاهرة من النزاع الفكري والمادي الذي يعاني الناس آثاره دون أن يتبيَّنوا مصدره في وضوح. ولم يعد خافياً أن المذاهب الفلسفية ليست مجرد تأملات خيالية، أَو أحلام في مسارح الفراغ؛ وإنما أصبح الاعتراف بأثر المذهب الفلسفي، على مستقبل الإنسانية وتطورها أمراً محققاً، بعد أن رأينا في العصر الحديث كيف تصارعت الأفكار وتحاربت الثقافات للحصول على التفوق الجنسي. وكيف أصبحنا في كل أمر من أمور الفن والحياة والمجتمع نفزع إِلى الفلسفة لكي نناقش مسائل الأدب والتاريخ وغايات الحياة وقِيَم الثروة والحرية والنظام وكرامة الإنسان. وكيف تجلى للعيان أن مظاهر الحياة المادية للبشرية، إنما ترجع في أصولها إِلى تأملات فلسفية عن الوجود أو القِيَم أَو المعرفة.

ورغم أن الفلسفة الحديثة كانت ثورة انقلابية على الفكر القديم، فضلاً عن الفكر الوسيط فهي لم تكن من فراغ، وإنما كان ظهورها نتيجة لظروف وأسباب سابقة؛ فقد نشأت في إطار عملية تقدمية تطورية بطيئة جداً وعلى مدى مساحة من الزمن طويلة، تلك الفترة التي تقع ما بين بداية القرن الخامس عشر ونهاية القرن السادس عشر وهي ما تُعرف بعصر النهضة.

فالفلسفة الحديثة مدينة في بعض مبادئها للفلسفة الوسيطة. والحق يقال إن الفلسفة الحديثة لم تكن على وضعها الحالي لو لم يكن بينها وبين الفلسفة اليونانية وسيط.

أولاً: فلسفة عصر النهضة

من الصعب إعطاء عصر النهضة تحديداً زمنياً دقيقاً. ولكن يمكن القول إن عصر النهضة يمتد من سنة ١٤٠٠ إلى سنة ١٦٠٠م، على حدِّ رأي الإيطاليين. كما كانت هناك نهضة في القرن الثالث عشر مركزها الأساسي فرنسا. غير أن دائرة نفوذها كانت أوسع من فرنسا، نهضة وسطوية أَو نهضة في العصر الوسيط. وفلسفة عصر النهضة بشكل عام تواصل بعض نواحي أَو مبادىء فكر العصر الوسيط.

وقد ذهب بعض المؤرخين إِلى أن سقوط القسطنطينية في العام ١٤٥٣م على أيدي الأتراك هو نهاية العصر الوسيط وبداية عصر النهضة. وعموماً مهما بلغ الاختلاف بين العصر الوسيط وعصر النهضة، فإنه من الصعب جداً وضع حدود فاصلة بينهما؛ إذ يبقى الفصل بينهما أمراً اعتباطياً؛ لأن كثيراً من المناحي الفكرية في عصر النهضة تعود إِلى العصر الوسيط؛ ذلك أن سقوط القسطنطينية دفع العديد من رجال الفكر والعلم والأدب إِلى الهرب إِلى أوروبا. وهذا ما أدَّى إِلى التسريع في نقل التراث اليوناني إِلى أوروبا وتفعيل الحركة العلمية وتنشيطها.

ولم يكن من قبيل الصدفة أن أصبحت إيطاليا مركزاً للنهضة ومهداً للفكر الحديث في عصر النهضة؛ لأنّها ظلَّت على صلة فكرية مع العالم الإغريقي طوال القرون التي سبقت عصر النهضة.

ولقد أعطانا عصر النهضة فلاسفة عديدين نذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، «مارسيل فيسين» (١٤٣٣ ـ ١٤٩٩م) الذي ترجم أَفلاطون وأفلوطين؛ و«لاميراندول» (١٤٦٣ ـ ١٤٩٤م) وكان يعلِّم في الأكاديمية الجديدة الأَفلاطونية في «فلورانس»؛ و«باتريزِّي» PATRIZZI (١٥٢٩ ـ ١٥٩٧م)، الذي أَلَّف كتاب «فلسفة الكون الجديدة» حيث يعطي «مبدأه الأسمى» إسماً هو

الواحد، الكل، العام، الأحد، الذي لا يوجد أي شيء خارج ذلك المبدأ الواحد الشامل للكون؛ هو النور الأصلي الوحيد الذي يملأ الفضاء الفلكي اللامتناهي. فلا شيء ميت، لا مادة ميتة، على حد قول «باتريزِّي» «إن نفحة حياة حلولية تحرِّك كل شيء، نفحة حياة هي الروح الإلهي للكون»[1]، هكذا نرى أن المقولات اللاهوتية التي كانت تنسب إلى الله، مثل اللانهاية، تنقل بدون أن تفقد عظمتها القدسية إلى الكون؛ و«بومبونازي» **POMPONAZZI** (١٤٦٢ ـ ١٥٢٥م) الذي احتل مكاناً بارزاً من سائر فلاسفة زمنه، «بسبب نضاله ضد مفهوم خلود النفس، الحجة الجوهرية في نضاله ضد الكنيسة»[2]، ذلك كان ضربة حاسمة تسدّد إلى الكنيسة؛ فسلطة الكنيسة كانت ترتكز على مصادرة الجحيم والنعيم. سلطان الكنيسة كان يرتكز جوهرياً على تخويف الناس من متعال بعيد عن المعقول كان يعذِّب البشر، فلم يكن الناس يخافون من الموت الأول بقدر ما كانوا يرهبون من الموت الثاني، الجحيم. «فبومبونازي» اعتبر النّفس كمال الجسد، وبزواله يزول هذا الكمال. وهذا ما كان ذهب إليه أَرسطو؛ إلَّا أن أَرسطو يقول بخلود الروح البشري الكلي، لكن ليس بشكل فردي. إذ الذكريات الشخصية والمصائر الفردية الخاصة تنتهي. فالإنسان لن يجازى ويعاقب تبعاً لاستحقاقاته الفردية. نفى «بومبونازي» الخلود الفردي كما ونفى أيضاً الخلود المتعلِّق بالجزء الفاعل والكلي من النّفس. وخلاصة مذهب «بومبونازي» الفلسفي هو أن الفلاسفة واللاهوتيين لا يمكن أن يلتقوا؛ لأن ميادين الفلسفة ومواضيعها تختلف عن ميادين اللاهوت ومواضيعه. فميدان الطبيعة يختلف عن ميدان النعمة وميدان الحاضر يختلف عن الميدان الماورائي. وعلى ذلك فمن الممكن أن يكون الصحيح في الفلسفة فاسداً في الدِّين؛ كما يمكنٍ أن يكون الصحيح في الدِّين خاطئاً في الفلسفة. وهذه نظرية تجعل لكل مفكِّر وباحث أن ينقض مقولاته دون أدنى عتاب من الداخل أَو الخارج، أي من ضميره أَو من المحكمة الكنسية.

ومن مفكري عصر النهضة نذكر «ميكافيلّي» (١٤٦٧ ـ ١٥٢٧م) الذي

---

(١) إرنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ترجمة وتقديم وشروح إلياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠م، ص ٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٦ ـ ٤٧.

اعتبر الدولة غاية بذاتها وأنَّه على المسؤول عنها، أي الأمير، أن يبذل كل جهد من أجل قوتها في الداخل ومنعتها في الخارج ويحق له أن يستخدم الوسائل الأخلاقية واللاأخلاقية، فالغاية تبرِّر الوسيلة. من هنا كان من الضروري أن يستخدم الأمير، حفاظاً على مركزه، كل وسيلة خيرة أو شريرة بما تقتضي الحاجة. ويعقد «ميكافيلّي» مفاضلة بين الأخلاق الإغريقية والأخلاق المسيحيَّة، فيدعو إلى تمجيد الأولى وازدراء الأُخرى. فالإغريق يسعون وراء الحياة والقوة العقلية والصحية والتمتع بنعم الحياة؛ أما المسيحية، بنظره، فتعلق غاية الإنسان بالآخرة وتحثّ الناس على الإعراض عن الحياة الدنيوية وتمجِّد التواضع ونكران الذات؛ ولذلك أوهنت عزيمة الناس على مواجهة الحياة.

وبعد وفاة «ميكافيلّي» حصل ردّ فعل قوي ضد حركة التحرّر الفردية. وكان النفي أو الموت مصير كل من أخذ بالأفكار العلمية والأخلاقية الجديدة. فانتقلت حركة النهضة خارج إيطاليا. ومع ذلك فقد ولدت في إيطاليا النظرة الفلكية الجديدة عن العالم، كما ولدت معها الطريقة العلمية، وهما أهم ما أسهم به الإيطاليون في سبيل التطوّر الفكري الحديث.

كانت فرنسا أولى البلدان التي اقتفت أثر إيطاليا في الأخذ بأسباب النهضة، وقد تجلّت مظاهرها بكل وضوح في «مونتين» MONTAIGNE (١٥٣٢ ـ ١٥٩٢م)، الذي نادى بالفردية ودعا إلى الشك بسبب الخصومات السياسيَّة والدينية. ولا شكَّ في أن نزعته الفردية جعلته يناهض الإيمان الأعمى بالمبادىء العامة ويحمل على اليقينية اللاهوتية والفلسفية على حد سواء. ويذهب إلى أنَّه لا مجال لضمان صدق الحواس، وكذلك العقل عاجز عن بلوغ الحقيقة المطلقة، لأن كل دليل يقدمه للبرهان على قضية ما يحتاج بدوره إلى دليل وهذا الدليل الآخر يحتاج إلى دليل ثالث ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية. وهكذا تبقى المبادىء بدون برهان. وعليه فمن العبث محاولة وضع قوانين ومبادىء عامة. وكذلك الأخلاق تتغيَّر فما كان بالأمس يعتبر شراً فقد يعتبر اليوم خيراً، وما كان في الماضي يُعد صدقاً يُعد في الوقت الحاضر كذباً وعليه ينبغي أن يكون الشك شعاراً لنا.

١ ـ الإصلاح الدِّيني

لم تقتصر الحركة الإنسانية على المسائل اللاهوتية والأخلاقية، بل تناولت المسائل الدِّينية كذلك. ويمكن اعتبار حركة الإصلاح الدِّيني على يد «لوثر» و«كالڤن» وغيرهما تطبيقاً للأفكار الجديدة على الدِّين.

لقد عاد «مارتن لوثر» (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م) بالمسيحية إلى تعاليم القدِّيس بولس والتي هي الأصل الذي انبثقت منه. وذهب إلى أن بمقدور الإنسان أن يتفوق على الظروف الخارجية وذلك بواسطة اتحاده الذاتي الشخصي بالسيد المسيح. من هنا نادى بتحرير واستقلال العائلة والدولة عن سلطة الكنيسة، كما أكَّد احترام الميول والدوافع الطبيعية؛ كما واجه الذين كانوا يبيعون صكوك الغفران برفضه لتلك الفكرة وتحديه لهم. واحتجاجاً منه على ما أسماه المفاسد، علق على أبواب كنيسته ومداخلها القضايا والمسائل الشهيرة والتي نذكر منها: الإنجيل هو القانون الوحيد، الخلاص يأتي بالإيمان، الطقس العبادي يبسط، الصلوات تتلى بلغة أهل البلد لا باللاتينية، الصور تحذف من الكنائس، وزراء العبادة ـ أي الكهنة ـ يمكن أن يتزوجوا.

إذاً ألغى «لوثر» الكاهن الخارجي، وعمل على إدخال الكاهن جوانياً، ليجعل كل إنسان كاهناً أَو راهباً بالجوهر وإن لم يكن كذلك بالشكل والعرض. عندئذ يصبح كل إنسان رقيباً على نفسه ويحاسب نفسه بنفسه. هكذا أجرى لوثر تطويراً مهماً على مفهوم الدعوة إلى المسيحية، وأصرَّ على المضي في تحقيقه وتعميمه، ولذا رفض أن يسحب احتجاجاته. وعندما تلقَّى قرار حرمانه من البابا أحرقه علانية، وحرم رسمياً من غفران الكنيسة عام ١٥٢١م، وصدر قرار بإلقاء القبض عليه وفرَّ ولم يسلِّم. وترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية، وأفقدته مقاومته لثورة الفلاحين وحربهم (١٥٢٤ ـ ١٥٢٥م) شيئاً من حب الناس له، لكنه ظلّ يتمتع باحترام الشعب على العموم؛ وتزوج سنة (١٥٢٥م) من راهبة سابقة اسمها «كاترين» فأنجبت له ستة أولاد. وكان له معارضون منهم «كالڤن» الذي اختلف معه على مسألة العشاء الرباني فانقسم البروتستانت إلى لوثريين ومصلحين ويعرف المرتكزون على مذهبه باللثوريين

ويسمى مذهبه الدِّيني المرتكز على تعاليمه باللوثرية؛ والمذهب الدِّيني المرتكز على تعاليم «كالڤن» بالكالڤينية.

لقد حاول «كالڤن» أن يتحقَّق الإصلاح بدون قطيعة مع روما. واضطهدت الكنيسة الرسمية أنصار الأفكار الجديدة. عندئذ فرَّ «كالڤن» (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤م) من فرنسا إلى سويسرا. هناك صاغ عقيدته في كتاب مهدى إلى الملك «فرنسوا الأول».

كالڤن يعرض مسائل الدِّين والكنيسة كعقيدة منظمة في إطار لوثري محدد. وقد خطا خطوات إصلاحية أبعد من لوثر نفسه. فالإيمان وحده هو الذي ينقذ الإنسان؛ والله اختار منذ الأزل مصطفيه ومنحهم الإيمان الكافي لإنقاذهم إلى ذلك. فهو قد حذف سر التوبة ولم يبق إلَّا على سرين فقط هما العمادة والمناولة. كذلك رفض الممارسات والطقوس الخارجية، وتزيين الكنيسة، كما أن رجال الدِّين، الذين يسميهم وزراء العبادة، يجب أن يخضعوا لرقابة جمعية من المؤمنين. هكذا شكلت الكنيسة، وفقاً لكالڤن جمعيات دينية ذات طابع ديمقراطي حر.

دعي «كالڤن» من مدينة «بال» إلى «جنيف» ليحكمها من سنة ١٥٤١ إلى سنة ١٥٦٤م، حكم السيد المطلق. يفرض على الناس نظاماً قاسياً وصعباً. لا رحمة عنده لكل من يتجرأ على انتهاك الدين والمعتقد. أصبحت جنيف تحت حكمه عاصمة البروتستانتية في أوروبا. هكذا بدت الكالڤينية مختلفة عن اللوثرية، من حيث طريقة انتشارها، قريبة من المسيحية الأولى.

إلى ذلك، فإن حركة الإصلاح الدِّيني والتي بيَّنَّا حدودها، لم تكتف بالتحرر من سلطان الكنيسة الكاثوليكية والعودة إلى العقيدة المسيحية كما بدأت والتركيز على الجوَّانيَّة الشخصية، وإنما حاول بعض المصلحين اكتشاف دين يقوم في طبيعة الإنسان، ويكون بعيداً عن كل الطقوس والمراسم الشكلية. هكذا نشأ الدِّين الطبيعي. ففي فرنسا اتخذ، على يد هنري نافار (هنري الرابع) بُعداً إنسانياً، أساسه الإصغاء لصوت الضمير، وعلى يد «جان بودين» (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦م)

اتخذ الدين بُعداً عقلياً. فالدِّين، في نظره، متجذر في الإنسان كالعقل. وكتب بودين حواراً بين سبعة رجال اختلفت آراؤهم الدِّينية؛ فمنهم واحد لوثري وواحد كالڤيني وواحد يهودي وواحد مسلم واثنان اعتنقا الديانة الطبيعية العامة والسابع هو صاحب الدعوة وهو كاثوليكي غني من البندقية. ودار الحوار وتباينت وجهات النظر فيما بينهم وانتهت المحاورة دون التوصل إلى نتيجة، وأنشدت فرقة موسيقية هذه الكلمات: «ما أجمل أن يعيش الإخوة في وئام واتفاق» ثم تعانق المجتمعون وافترقوا في حال سبيلهم؛ سلكوا جميعهم طريق المحبة والخير والحق، ودرسوا سوية ولم يعودوا إلى التحاور والتناظر حول الدِّين ومسائله؛ هذا مع الإشارة إلى أن كلاً منهم بقي محتفظاً بدينه.

ومما قدَّمه عصر النهضة من وسائل تطوير العلم وتقدّمه نذكر اختراع الطباعة إذ وسع اختراع الطباعة، بدرجة كبيرة، إمكانيات التفكير المستقل بفتح عالم الكتب للقرّاء غير الأكاديميين وقد تم اختراع الطباعة عام ١٤٥٠م.

وقد ساد الاعتقاد أن يكون لاكتشاف أميركا ١٤٩٢م، على يد كريستوف كولومبوس والطواف حول الأرض أثر بعيد في إحداث ثورة فلسفية، غير أن النظرية الصحيحة لشكل الأرض كانت الأساس الصحيح لعلم الطبيعة عند أَرسطو.

وأدَّى اكتشاف كولومبوس للعالم الجديد إلى زيادة نفوذ الكاثوليكية، حيث مارست تبشيرها في تلك البلاد.

على أن الطعنة الكبرى لأفكار العصر الوسيط كانت من جراء تطور علم الفلك؛ ذلك أن نظرية حركة الأرض كشفت أن فهمنا للفلسفة لم يكن دائماً فهماً صحيحاً.

ومن الإسهامات البالغة الأهمية لفكر عصر النهضة هو ما أحدثه ذلك الفكر من انقلاب كبير في مجال علم الفلك. وبغية فهم الانقلاب الكبير هذا فلا بد من الوقوف على حقيقة النظام الفلكي القديم والذي استمر حتى نهاية القرن الخامس عشر، وكان يُعرف بنظام بطليموس.

استند بطليموس في نظامه الفلكي على فلسفة أَرسطو في الطبيعة. ومؤداها أن الحركة في المكان أَو النقلة إما أن تكون على خط مستقيم وإما على مستوى دائري وإما أن تكون مزيجاً من الحركتين معاً. وأن الحركة الطبيعية تكون خاصة بجسم طبيعي محدد.

أما الحركة المكانية المستقيمة فهي حركة الأجسام على الأرض. فبعض الأجسام ينطلق في حركته من مركز الأرض إِلى الخارج وبعضها ينطلق في حركته من خارج الأرض باتجاه مركزها. وبعض الأجسام ينطلق في حركته من أسفل إِلى أعلى وبعضها ينطلق في حركته من أعلى إِلى أسفل. ولا تنقطع الأجسام عن الحركة إِلَّا حين وصولها إِلى مكانها الطبيعي. والجسم إما ثقيل كالتراب وإما خفيف كالنار وإما وسط بين الثقيل والخفيف كالماء والهواء. والتراب مكانه الطبيعي مركز الأرض والنار يرتفع إِلى أعلى إِلى مركزه الطبيعي وبين هذين الجسمين كما ذكرنا الماء والهواء.

هذا عن الحركة المستقيمة للأجسام على الأرض؛ أما الحركة الدورية فهي خاصة بالنجوم وسائر الأجرام السماوية.

والنجوم تتكون من مادة تختلف عن مادة الأجسام الأرضية. سماها أَرسطو الأثير، أي دائم الجريان. والأثير وفقاً لأَرسطو خالد لا يكون ولا يفسد، فضلاً عن أنه ليس له مكان طبيعي ومن هنا فهو دائم الحركة؛ وعلى ذلك فالحركة الدورية مستمرة دائمة وبالتالي فإن النجوم تتحرَّك بشكل دوري ودائم ومنتظم.

هذا والاعتقاد بأن للتراب والنار والماء والهواء أماكن طبيعية تتحرَّك إليها وتستقر فيها، فضلاً عن الاعتقاد بحركة النجوم الدورية المنتظمة الدائمة هو أساس النظام الفلكي القديم، نظام بطليموس.

فبما أن الأرض تتكون من التراب وهو جسم ثقيل فإنَّه يتحرَّك نحو مركزه الطبيعي، مركز العالم. لذلك فإن الأرض هي مركز الكون وهي ثابتة لا تتحرَّك ويحيط بها الشمس والنجوم والكواكب في أفلاك دائرية ثابتة خالدة.

ولما أدرك الناس أن هذه النظرية لا تفي بالغرض؛ لأن الكواكب أحياناً تقترب من الأرض وأحياناً تبتعد عنها، ذهب بطليموس الإسكندراني إلى أن سير الكواكب حول الأرض ليس دائرياً وإنما تدويرياً؛ أي أن الكواكب تدور حول الأرض في أفلاك تدويرية أي في دوائر فلكية، مركز كل دائرة يدور في محيط دائرة أخرى أكبر منها، أي دوران إهليلجي[1]. وآمن الناس بهذا النظام حتى الثورة الفلكية الكبرى.

٢ ـ علم الفلك

قد حمل علماء ومفكرو عصر النهضة على النظام الفلكي عند بطليموس فأعلن كوبرنيكوس (١٤٧٣ ـ ١٥٣٤م) أن العالم الفلكي الإغريقي أريستاركوس مصيب في أن الأرض ليست قائمة في مركز الكون، وإنما هي تدور كأي كوكب سيار حول الشمس. وأثار هذا الإعلان ضجة كبرى وبدأ الصراع بين الحداثة ومعتقدات الدِّين وبين العلم ومعطيات الحس. وكان للتمييز بين الإدراك الحسِّي والوجود كما هو في حقيقته أثر فلسفي كبير قضى بوجوب توفير كل الحرية بغية دراسة العالم بعيداً عن تأثيرات الدين ومعطيات الحس.

إذاً، الشمس تقوم في مركز الكون؛ هي مركز النور والضوء، تدور حولها الكواكب في أفلاك تدويرية منتظمة وثابتة وأزلية، أما الأرض فهي تدور حول نفسها وحول الشمس وتقوم بين كوكبي الزهرة والمريخ.

إلى ذلك فإن «ليوناردو دافنشي» (١٤٥٢ ـ ١٥١٩م) يمكن اعتباره أحد مؤسسي علم الميكانيك الحديث. لقد تحرر دافنشي من كل الأفكار الفاسدة والغير دقيقة وواضحة والتي سادت في العصر الوسيط. ودرس الطبيعة دراسة علمية كما أنَّه تحدَّث عن أهداف حديثة للعلم. فضلاً عن طُرق حديثة لدراسته؛ فهو حريص على ربط النظرية بالتطبيق.

---

(١) لفهم الدوران التدويري أو الإهليلجي نأخذ عجلتين إحداهما كبيرة والأخرى صغيرة. نثبت في طرف العجلة الصغرى مسماراً وندعها تدور حول الكبرى. فالآثار التي يحدثها المسمار في الأرض خلال دورانه يشكل الفلك التدويري الإهليلجي.

لقد درج «دافنشي» أن يبدأ من الواقع وأن يعود إليه للتحقق من صدق ما توصّل إليه من مبادىء ونظريات. وقد أصر على ربط النظرية العلمية بالواقع التجريبي ورأى أن المعارف الإنسانية تبدأ من الحواس؛ كما أن الحكمة هي نتيجة التجربة. وأكد أن كل علم لا ينشأ من تجربة ولا ينتهي بتجربة، ولا يهتم بمعطيات الحواس هو علم مرفوض وباطل ولا فائدة منه البتة. من هنا أكد أن النتائج الصحيحة يجب أن تستخلص من المعطيات بعد المشاهدة والتجربة المكررة؛ كما ذكر بوجوب أن يبتعد العالم عن التعصب وتشويه الحقائق، كما يجب أن يكون متفتح الذهن ولا ينحاز لدين أَو أخلاق مهما كانت نتائج التجربة. فالعلم، لا يقوم بنظره إِلَّا على التجربة الموضوعية.

وممن أسهموا في تأسيس العلم التجريبي الحديث «جوهانس كبلر» (١٥٧١ ـ ١٦٢٠م)؛ الذي بيَّن أهمية العلاقات الكمية في دراسة العلوم الطبيعية مستشهداً بعلوم اللاهوت والنفس والفلسفة الطبيعية. فمن الوجهة اللاهوتية إذا كان العالم صورة جميلة للطبيعة الإلهية فيجب أن يكون تنظيمه وفقاً للنسب الكمية. وكبلر متيقن من أن الطبيعة تسير على قواعد واضحة وبسيطة، وقليلة ولا يوجد قواعد بوضوح ودقة وبساطة وقلة النسب الكمية. كما يدل علم النّفس على أن العقل الإنساني لا يدرك شيئاً بوضوح أكثر من إدراكه للنسب الكمية؛ وبما أن الكيفيات تختلف من شخص لآخر، فإن معرفة العالم بطريقة يقينية لا تمكن إِلَّا من خلال دراسة مناحيه الكمية. من هنا كانت دراسة الكميات ذات أهمية بالغة في إيصالنا إلى الحقيقة.

ومن جهتها فإن الفلسفة الطبيعية تذهب إلى أنَّه توجد هندسة حيث توجد مادة؛ إذ لا توجد مادة من دون هندسة. وعليه يجب أن تسود العلاقات الكمية أجزاء العالم المادي.

ثم جاء «غاليلي» (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م) واختط النهج الذي سار عليه «كبلر». وحاول أن يؤلِّف بين الاستنتاج والاستقراء والجمع بين العلوم الرياضيَّة والتجربة.

لقد بدأ كبلر بالاستنتاج؛ في حين بدأ غاليلي بالاستقراء. وفي الواقع اتخذ غاليلي خطوة أساسية عندما جعل العلم التجريبي مستقلاً بذاته ووضع منهجاً للبحث احتذت به سائر العلوم.

فعندما نتحدَّث عن الأهمية الفلسفية لغاليلي، فنذكر له ميزتين: المنهج العلمي عنده ويقوم على التحليل والتركيب والنظرة الآلية إلى الطبيعة والتي تؤكد أن وجود قوانين للحركة في الطبيعة هي الطريق الوحيد للمعرفة العلمية.

إذاً تتكامل طريقتا التحليل والتركيب في المنهج الغاليلي؛ وهذا يعني أن منهجه العلمي الصحيح هو المنهج الاستقرائي الناقص مقروناً بالقياس. فالمنهج العلمي عند غاليلي يقوم على استقصاء حالات جزئية معينة (استقراء ناقص) ومن ثم الاستدلال على نتائج أخرى من خلال الفرضيات (قياس).

وهذه الطريقة عند غاليلي تماثل طريقة التغير المتلازم التي عدها جون ستيوارت مل من بين طرائقه الاستقرائية الخمس. ويمكن تسميتها بطريقة الحدود ذلك أنَّها طريقة، نستطيع بواسطتها، أن نربط بين المجرد والواقعي، عن طريق التقارب بين الحالات العيانية والقوانين المجردة.

وأما نظرة غاليلي الآلية إلى الطبيعة فتكمن في إيمانه بأن الطريق الوحيد لتحصيل المعارف هي قوانين الحركة الموجودة في العالم؛ ذلك أن العالم هو مادة وحركة. والصفات التي نصف بها الأجسام لا تعدو الشكل والكم والسكون. وهي كيفيات لا تستقل عن الأجسام، ولا يمكن أن توجد مستقلة عنها وتسمى صفات أولية واقعية. وأما الصفات الأُخرى كالبرودة واللون والطعم فليست إلَّا صفات نطلقها على الموجودات لما تثيره فينا من أحاسيس، وهذه الصفات لا توجد في الأشياء بل فينا نحن الكائنات التي نحس بها. وتسمى الصفات الثانوية.

هذا والتمييز بين الكيفيات الثانوية والصفات الأولية يعتبر خطوة علمية مهمة. ذلك أن الصفات الثانوية الموجودة فينا هي ذاتية غير موضوعية وبالتالي

فهي لا تخضع للقياس. ومن هنا فهي ليست موضوعات للعلم. ومن هنا صار علينا لزاماً ألا نكتفي بالحقائق التي تزودنا بها الحواس. وكان لهذا الفكر أثر كبير في نظرية المعرفة فيما بعد.

٣ ـ فرنسيس بيكون

رفع «فرنسيس بيكون» (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م) لواء النهضة الحديثة. ولم تعد الفلسفة عنده، كما كانت عند غيره من قبل وسيلة لخدمة الدِّين؛ وإنما عملت على إصلاح الدِّين وتوفير الحياة السعيدة للمجتمع الإنساني وذلك عن طريق سعيها إلى اكتشاف الحقيقة. لقد سعى بيكون لأن يكون الإنسان مسيطراً على الطبيعة بواسطة الإنصات إليها. بذلك أصبح للفلسفة هدفها العملي. فالفلسفة لم تعد مجرد تأمل ونظر وإنما أصبحت تهتم بمستقبل الإنسان الذي صار خادماً للطبيعة ومفسِّراً لها؛ لأن كل ما يفعله وكل ما يعلمه هو فعلاً كل ما يراه من تنظيم في الطبيعة. وفي ما عدا ذلك فهو لا يعلم شيئاً وليس بمقدوره أن يفعل شيئاً. لأنه مهما أوتي من قوة وشأن فلن يتمكن من خرق سلسلة العلل؛ كما لا يمكنه التفوق على الطبيعة والإمساك بها إلَّا من خلال النصوت إليها. وعليه تصبح المعرفة عند الإنسان مساوية تماماً لقوته. فهو ينجح في عمله لأنه يعرف الأسباب؛ وهو يفشل في عمله لأنه لا يعرف الأسباب والعلل. هكذا امتازت فلسفة بيكون بطابعها العملي.

تلك كانت أهداف بيكون وغاياته. وانطلاقاً منها فقد انتقد المنطق الأَرسطي انتقاداً شديداً واعتبره عقيماً؛ لأنه لا يؤدي إلى أي علم جديد إذ هو عاجز عن اكتشاف أي سر في الطبيعة؛ وفضلاً عن ذلك فهو يسهم في الإبقاء على الأخطاء الشائعة المتوارثة، فيحول بيننا وبين الوصول إلى الحقيقة. وعليه فإن سلبياته أكثر من إيجابياته. أما السبب في عجز المنطق الأرسطي عن كونه وسيلة صالحة ومثمرة في مجال البحث العلمي، فلأنه يعتمد على القياس. وكما نعلم فالنتيجة في القياس تكون صادقة إذا افترضنا صدق المقدمات التي يتكون منها القياس، إذ يمكن ألا تكون تلك المقدمات صادقة بالفعل.

كما انتقد بيكون استقراء أَرسطو الذي يقوم على تعداد بسيط، يتوصل

منه إلى الكشف عن الحقائق في الطبيعة. فأَرسطو اعتمد على استقراء جزئي ناقص نتائجه غير مضمونة الصدق وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليها.

من هنا يبحث «بيكون» عن طريقة جديدة، غير القياس وغير الاستقراء ذي التعداد البسيط، من شأن تلك الطريقة أن تضمن التوصل إلى حقائق نتمكن بواسطتها من أن نسيطر على الطبيعة ونسخرها لصالح المجتمع البشري. فكتب الأورغانون الجديد[1] وعارض فيه المنطق الأرسطي بقياسه واستقرائه، ووضع منهجاً جديداً للبحث العلمي أساسه الاستقراء الناقص المعلل.

ولطريقة بيكون خاصتان: إحداهما سلبية والأُخرى إيجابية. أما الخاصية الإيجابية فتقوم على أساس جمع أكبر عدد ممكن من الشواهد التي تسمح لنا برؤية الظاهرة التي ندرسها؛ ومن ثم ترتيب الشواهد في جداول تبين لنا وجود علاقة ضرورية بين الظاهرة والسبب الذي أدَّى إلى حدوثها. بحيث أنَّه إذا وجد السبب وجدت الظاهرة وإذا ارتفع السبب ارتفعت الظاهرة أيضاً.

أما الخاصية السلبية فقوامها تحرير العقل من الأخطاء والمفاهيم الشائعة والتي تعيق قيام العقل بمهامه كما يجب. ويسميها بيكون أصنام العقل وهي أربعة:

١ ـ أصنام الجنس أَو القبيلة: وهي أخطاء مشتركة بين النَّاس جميعاً. وترجع إلى أن الإنسان يدرك الموجودات على مثاله انطلاقاً من علاقتها معه هو وليس على مثال الكون وانطلاقاً من علاقتها بالكون. فالأفكار ليست صوراً للموجودات في الطبيعة؛ وإنما هي صور لأنفسنا. ومن أصنام القبيلة: أن العقل البشري يميل إلى افتراض وجود نظام في الطبيعة أكثر مما هو موجود بالفعل. كذلك منها أن الإنسان يميل بطبيعته إلى اختيار ما يدعم رأيه من أمثلة وحجج ويهمل ما يخالفه ويناقضه. فعندما يتبنَّى الإنسان فكرة ما تراه ينحاز إليها كلياً ويهمل كل ما يناقضها ويتعارض معها.

---

(١) أي الآلة الجديدة.

٢ ـ أصنام الكهف: سمَّاها بذلك تشبيهاً بالإنسان إذ إن كل إنسان له عالمه الخاص وحياته الخاصَّة وطبيعته الخاصة فضلاً عن نظامه وعلاقته بمحيطه وحياته الصحية والنفسية؛ وكأن لكل منا قلعته الخاصة وكهفه الخاص الذي يحاول أن يخفيه عن الآخرين.

٣ ـ أصنام السوق: وهي الأخطاء الناتجة من استعمالات اللغة. فالكلمات تؤثِّر بالعقول وتتحكَّم بها وهذا ما أدَّى بالفلسفة والعلم إلى الجمود. وهناك نوعان من الأخطاء اللغوية وهما:

الأول: يوجد أسماء لأَشياء غير موجودة، ويوجد أسماء لأَشياء موجودة بالفعل لكن ليس بالإمكان تعريفها تعريفاً دقيقاً ومنها على سبيل المثال لا الحصر: البخت ـ المحرك ـ الأفلاك ـ العناصر.

الثاني: يوجد ألفاظ ناتجة من تجريد خاطىء وصارت متأصِّلة في العقل الإنساني. منها الألفاظ التي نطلقها على أَشياء مختلفة لا يوجد بينها صفة مشتركة: مثل ثقيل وخفيف...

فإذا قلنا: صخرة ثقيلة ـ رجل ثقيل ـ كتاب ثقيل؛ فهل يفهم لفظ ثقيل بمعنى واحد في المقولات الثلاث؟ ثقل الصخرة يدل على الوزن وثقل الرجل يدل على أنه ليس خفيف الدم. وثقل الكتاب يدل على صعوبة فهمه. من هنا نلمس عدم الثبات في مفهوم لفظ ثقيل. وعليه، فإن استعمالنا لذلك اللفظ يوقعنا بالإرباك ويؤدي بنا إلى الغوص في فهم المعاني والخلل في التفسير.

٤ ـ أصنام المسرح أَو الأنظمة: وهي الأخطاء التي ارتكزت في العقل الإنساني من جراء معتقداته الدينية ومبادئه الفلسفية، ومن البراهين والأقيسة الباطلة. وتختلف أخطاء المسرح عن غيرها من الأخطاء في أنها مكتسبة وليست فطرية. إذ يكتسبها الإنسان كما ذكرنا من المذاهب الفلسفية أَو الدِّينية أَو القوانين الفاسدة وهي ثلاثة أنواع: سفسطائية وتجريبية وخرافية.

وختاماً هل خلَّف بيكون أثراً ذا قيمة في الفكر والفلسفة؟ هو، على

سبيل المثال لا الحصر، لم يأت بجديد يُذكر في المنطق، حتى أن المناطقة بعده لم يتأثَّروا به وإنما تأثَّروا بالمنطق الأرسطي. ورغم ذلك فإن مفكرين وفلاسفة أمثال كانط وهيوم وليبنز يعترفون صراحة بأهمية الرجل. على أن مشاركة بيكون في مسألة التقدم الفكري لم تكن بسبب اكتشافاته في المجال العلمي ولا بسبب أفكاره في الفلسفة، ولا بسبب المنهج العلمي الذي قدَّمه؛ وإنما أهميته الفكرية تقوم أساساً على اكتشاف وتوضيح بعض الأُسس التي توجه العقل الإنساني نحو الطبيعة وقد أصبحت تلك الأُسس أو المبادىء من أهم دعائم المعرفة عند الإنسان. لقد أسهم بيكون في تحرير العقل الإنساني من الأفكار المبتذلة والمضطربة، ووجهه وجهة صحيحة إلى دراسة الحقائق على اختلافها، الطبيعية والنفسية والاجتماعية، بنزاهة وموضوعية، كما أسهم، إلى درجة كبيرة في إرساء استقلالية العلوم الوضعية. وعليه يمكننا أن نتحدَّث عن مركز لبيكون في فكرنا الحديث.

ثانياً: عقلانية القرن السابع عشر

١ ـ ديكارت

اعتبر الكثيرون **«ديكارت»** (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) مؤسِّس المذهب العقلي في الفلسفة الأوروبية الحديثة؛ لأنه رد للعقل سلطانه بعد أن هدمته مدرسة الشكاك التي تزعمها في فرنسا قبله «مونتاني» MONTAIGNE.

لقد رفض «ديكارت» السلطة الدِّينية ممثَّلة في الكنيسة، والعلمية ممثَّلة في أَرسطو. رفضهما مصدراً للحقيقة، ورد الحقيقة إلى العقل وجعل البداهة معيارها ومقياس الصواب والخطأ؛ غير أنَّه نحَّى حقائق الوحي عن مجال العقل؛ لأنَّها في رأيه لا تدرك إلَّا بمدد من السماء خارق للعادة؛ فارتد بهذا إلى النزعة اللاعقلية في مجال الدِّين، وقد رفضها أتباعه في القرن الثامن عشر وبسطوا سلطان العقل على المجالات التي أبعدها هو عن سلطانه.

كان «ديكارت» صاحب فضل ملحوظ في إقامة المذهب العقلي في المعرفة، فالأفكار عنده ثلاثة أنواع:

١ ـ الأفكار الاتفاقية أَو العرضية: ويقصد بها الأفكار الحسية، أَو كل ما ينطبع في عقل الإِنسان حين يدرك بواسطة حواسه شيئاً مادياً خارجياً. ومن أمثلة الأَفكار الاتفاقية أَفكارنا عن اللون والطعم والرائحة. يعتقد «ديكارت» أن هذا النوع من الأَفكار لا قيمة له في المعرفة الموضوعية، ذلك أن مصدر تلك الأفكار الحواس، والحواس كما يرى خادعة وغير صالحة لتكون أساساً للمعرفة الموضوعية.

٢ ـ الأَفكار الخيالية أَو المصطنعة: ويركبها العقل من الأَفكار الاتفاقية. أي يصل إليها الإِنسان بفعل المخيلة. فالإِنسان يمتلك قدرة على خلق أَفكار لا وجود لها في الواقع بالرغم من وجود عناصرها في هذا الواقع، كالفكرة التي أكوِّنها عن نهر عسل أَو حصان ذي أجنحة، أَو مخلوق نصفه إنسان ونصفه سمكة... هذا النوع من الأَفكار أيضاً لا قيمة له في نظر «ديكارت» في إقامة معرفة ميتافيزيقية.

٣ ـ الأَفكار الفطرية: هي أَفكار لا تستفاد من الموجودات الخارجية ولا تنشأ عن التركيب الإرادي. وتتميَّز هذه الأَفكار بالبساطة والوضوح، وهي أولية لا تجيء اكتساباً. إنها مبادىء المعرفة الصحيحة، هي أساس المعرفة الميتافيزيقية. لذا يعلّق عليها أهمية كبرى. تقوم الأَفكار الفطرية في العقل سابقة على كل تجربة، ولا يدركها الإِنسان منذ ولادته؛ وإنما يكون لدى الطفل استعدادات طبيعية للحصول على أَفكار فطرية حين ينمو ويكبر وتنمو قدراته العقلية. ومن أمثلة الأَفكار الفطرية: وجود الله ووجود العالم الخارجي وأن جوهر النّفس فكر وجوهر المادة امتداد.

ويرى «ديكارت» أن الأساليب التي يتبعها العقل في التوصّل إلى المعرفة اليقينية الصادقة تلخص في عملين عقليين أساسيين هما الحدس والاستنباط.

الحدس عند «ديكارت» نور فطري غريزي يمكِّن العقل من إدراك فكرة ما، دفعة واحدة وليس على التعاقب، فهو إدراك مباشر غير مسبوق بمقدمات. وهو لا يعتمد على اختبار تجريبي ولا على تأمّل عقلي. وهو إدراك واضح بحيث يمتنع معه كل شك؛ لأنه لا يعتمد على شهادة الحواس ولا على أحكام

الخيال، بل هو عمل عقلي محض ندرك بواسطته الأَفكار والطبائع البسيطة التي لا تنقسم إِلى أجزاء كالوجود والوحدة والزمان والمكان والامتداد.

أما الاستنباط فهو الذي يدرك الطبائع المركبة ويأتي دوره بعد الحدس، وهو عمل عقلي يمكننا من أن نستخلص من شيء نعرفه معرفة يقينية نتائج تلزم عنه. وهو يتم وفق خطوات معينة بحركة ذهنية نستنتج بواسطتها شيئاً مجهولاً من شيء معلوم. وبهذين العملين العقليين نتوصل إِلى المعرفة اليقينية.

لقد رأى «ديكارت» أن يبدأ ببيان أهمية الوضوح المثالي، لذلك يروي كتابه «مقال عن المنهج» تاريخه العقلي، بأسلوب واضح وبسيط[١].

ويتضح منه، أنه في سن مبكرة اعتبر الحقيقة موضوعه الأعظم، لا من أجل منفعتها، بل من أجلها هي بذاتها.

وفي بحثه عن هذا المثال الأعلى، قرأ كثيراً دون أن يجد ما يريده. فالكتب الأدبية الشهيرة قد تسرُّ القارىء أَو تبهر بصره، لكنها لا تقنعه. وقد اعترف الفلاسفة بأنَّهم يعلمون الحقيقة، وأظهرت مناقشاتهم التي لا تنتهي أنَّهم لم يجدوها.

وتمثِّل الرياضيَّات، صورة مقبولة لليقين البرهاني، ولكنه يقين مقدر كأساس مؤكد للفنون الآلية فقط.

لذا ألقى «ديكارت» كتبه جانباً ووجَّه انتباهه للكتاب العظيم، كتاب الحياة، فاختلط بكل أنواع الناس وتمرس بكل الظروف، لكي يسمع كل ما يُقال عن شؤون الوجود ذات الأهمية الأولى، وأدرك أن الناس لا يتفقون فيما بينهم أكثر مما كانت تتفق السلطات أيام دراسته في الكلية.

ويبدو أن حقائق الدِّين قدمت ملجأً أميناً. ولكنَّها هي الشذوذ الذي يدل على القاعدة. فهي، كما لاحظها «ديكارت» كشف فوق الطبيعي لا المعرفة الطبيعية التي يبحث عنها.

---

(١) مقال عن المنهج أَو مقالة الطريقة.

وكان للصراع بين السلطات نتيجة واحدة طيبة على الأقل، وهي تكذيب معنى السلطة ذاته. وهكذا رجع الباحث ثانية إلى عقله بصفته المصدر الوحيد الباقي. ولما كانت الرياضيَّات هي العلم المقنع الوحيد كان المنهج الأصوب هو إتاحة امتداد واستعمال أوسع لمناهج الجبر والهندسة. لذلك اكتفى «ديكارت» في مقالة الطريقة بأربع قواعد هي:

القاعدة الأولى: «أن لا أتلقى على الإطلاق شيئاً على أنَّه حق ما لم أتبين بالبداهة أنَّه كذلك، أي أن أعنى بتجنّب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة، وأن لا أدخل في أحكامي إلَّا ما يتمثَّل لعقلي في وضوح وتميز لا يكون لدي معهما أي مجال لوضعه موضع الشك»[١].

تسمَّى القاعدة الأولى بقاعدة البداهة. والبديهي هو الأمر الذي تظهر حقيقته للعقل مباشرة. وقاعدة البداهة تُخرِج من ميدان الفلسفة كل ما هو باطل ومحتمل وتقتصر على الحقائق الضرورية.

القاعدة الثانية: «أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي أبحثها إلى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلّها على أحسن وجه»[٢]. وتسمّى هذه القاعدة بقاعدة التحليل، أي تحليل كل مشكلة أو مسألة إلى كثير من المسائل بقدر ما يتطلبّه الموضوع.

القاعدة الثالثة: «أن أرتِّب أفكاري، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأتدرج في الصعود شيئاً فشيئاً حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيباً، بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع»[٣]. وتسمى هذه القاعدة بقاعدة التركيب.

---

(١) ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمه إلى العربية، وقدَّم له وعلَّق عليه جميل صليبا، بيروت، المكتبة الشرقية، ط ٢، ١٩٧٠م، ص ١٠٢.

(٢) المرجع السابق، نفسه، ص ١٠٤.

(٣) نفسه، الصفحة نفسها.

القاعدة الرابعة: «أن أقوم في جميع الأحوال بإحصاءات كاملة ومراجعات عامَّة تجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً»[١]. وتسمَّى هذه القاعدة بقاعدة الاستقراء أَو الإحصاء، وهي تدعونا إِلى أن نتأكد من أننا لم نهمل أي جزء من أجزاء المسألة التي نحن بصدد حلها، وأن نستعرض جميع استدلالاتنا بحركة متصلة. وهذا يعني أنَّه إذا كان لدينا سلسلة من الروابط والعلاقات، فلا نستطيع أن نحيط بها كلها إِلَّا إذا تفحصناها مرات بحركة متصلة من حركات الفكر، بحيث أننا لو تصورنا واحدة منها بالحدس انتقلنا إِلى أُخرى، وإذا كان انتقالنا سريعاً انقلب الاستنتاج إِلى حدس.

وقد رأى «ديكارت» أن الإِنسان لا بدّ أن يكتشف الحقيقة فيما لو اتبع القواعد الأربع. وهذا يعود إِلى أن العقل هبة من الله لبني البشر، لذا فهو واحد عند الناس جميعاً إذ إن العقل، على حد قول «ديكارت» «أعدل الأشياء توزعاً بين الناس»[٢]. وهذا القول يعكس إيمانه بالعقل الإِنساني، بل وبالإِنسان بشكل عام. لقد هدف «ديكارت» من مقولته تلك أن يوضح للناس أن المعارف والعلوم هي للجميع وأن باب الثقافة مفتوح لكل الناس. فالعلوم ليست وقفاً أَو حكراً لطائفة دون أُخرى أَو لإِنسان دون آخر.

كان لهذه الأَفكار قيمة عظيمة في القرن السابع عشر. حتى أَنَّها لم تفقد قيمتها اليوم. فهذه أَفكار تجعل للناس ثقة كبيرة في أنفسهم وقدراتهم العقلية. وتظهر فائدتها، بشكل خاص، عند الناس المعقدين، الذين يرون في أنفسهم أَنَّهم أكثر تخلفاً وأقل ذكاء من غيرهم. فلو علم الإِنسان أن إمكانياته وقدراته العقلية لا تقل عن إمكانيات وقدرات غيره من الناس، لارتاح كثيراً واكتسب طمأنينة أغنته عن العلاج النفسي.

ورغم تساوي النّاس لجهة إمكانياتهم العقلية، فهم، في نظر «ديكارت» يختلفون فيما بينهم من ناحية استخدامهم لإمكانياتهم وقدراتهم.

---

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٠.

هكذا دعا فيلسوفنا النّاس إلى الجدّ والاجتهاد في طلب الحقيقة وعدم التكاسل والقعود. فالنّاس، وإن كانوا متساويين بقدراتهم وإمكانياتهم العقلية؛ يتفاضلون فيما بينهم؛ ولا فضل لفرد على آخر إلّا بحسن التفكير ومدى استخدامه لقدراته العقلية التي وهبها الله له، وقدرته على توضيح أفكاره، وإصراره على ألا يقبل عقله إلّا الفكرة الواضحة. هذا الإصرار يحتاج منه إلى جهد كبير وكفاح طويل للوصول إلى الحقيقة بغية تحصيل المعرفة. ومن النّاس من يقبل في عقله أفكاراً غامضة؛ هذا النوع من الناس هم الذين يصفهم «ديكارت» ـ تجاوزاً ـ بأنّهم أقل ذكاء من الآخرين. وقال تجاوزاً، لأن الذكاء يُفهم عادة على أنّه قدرة فطرية على التفكير؛ في حين يرى «ديكارت» أن الناس كلهم أذكياء. ومن الناس من لا يقبل عقله إلّا الأفكار الواضحة التي فهمها، هذا النوع من الناس يصفهم «ديكارت» بأنّهم أكثر ذكاء؛ لأنهم استخدموا قدراتهم العقلية استخداماً جيداً وبذلوا جهداً قوياً في سبيل ذلك.

وأول خطوة من خطوات منهج توضيح الأفكار عند «ديكارت» هي الشك، الذي يضمن له عدم وجود أفكار غامضة ومشوهة في عقله. وأفضل وسيلة لتحقيق ذلك هي التخلي عن كل ما في العقل من أفكار واضحة وغامضة، ولو مؤقتاً؛ هكذا يكون قد استبعد شهادة الحواس والعقل معاً. فشك في وجود العالم الخارجي وحقيقة الأشياء وفي وجود النّاس وفي جميع الأحكام التي تبدو لعقله واضحة. ونتيجة لهذا الشك تهيأ «ديكارت» إلى أن يصل إلى اليقين الأول وهو يقين النفس أو الفكر؛ لأن ثمة شيئاً ينجو من الشك هو الفكر. هنا أكّد «ديكارت» أننا لو فرضنا أن الإنسان شك في أنه يفكر فمثل هذا الشك يقتضي أن يفكر، لأنه لا يشك عندها في أنه يشك؛ فالشك ضرب من التفكير. فالإنسان يفكّر عندما يشك. بذلك وضع «ديكارت» أساس اليقين الأول، يقين الفكر، وقال عبارته المشهورة: «أنا أفكر؛ إذن أنا موجود»[1]. وقد وصل فيها إلى حقيقة وجوده انطلاقاً من الفكر، بعد أن وصل إلى حقيقة التفكير نفسه انطلاقاً من الشك. ونستطيع أن نلخّص فكر «ديكارت» وفقاً لما يلي:

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٩.

«أنا أشك فأنا إذن أفكِّر؛ وأنا أفكِّر فأنا إذن موجود» وهو ما يُعرف بالكوجيتو الديكارتي؛ وهو، في نظر «ديكارت» القضية اليقينيَّة الأولى، أَو المبدأ الأول للفلسفة. فوجود النّفس لا يمكن أن يكون موضوعاً للشك؛ لأنه شرط للشك ذاته. يقول «ديكارت» «لا شيء في قولي: أنا أفكر، إذن أنا موجود، يضمن لي أنني أقول الحقيقة، إلاّ كوني أرى بكثير من الوضوح أن الوجود واجب للتفكير. فحكمت بأنني أستطيع أن أتخذ لنفسي قاعدة عامَّة، وهي أن الأشياء التي نتصورها تصوراً بالغ الوضوح والتميز هي كلها صحيحة، إلَّا أن هناك صعوبة في تبيان ما هي الأشياء التي نتصورها متميزة»[1].

وعموماً فإن الوضوح عند «ديكارت» يحتاج إلى معيار. لذا، فإنَّه جعل الضامن لوضوح الأَفكار وتميزها الله. وقد يكون الله كضامن لوضوح الأَفكار محل نقاش عند كثيرين. إذ قد يؤمن الإنسان بالله تعالى، لكنه لا يقبل فكرة تدخل الله في توضيح الفكر، هذا فضلاً عن النّاس الذين لا يؤمنون أصلاً بوجود الله، فكيف يقبلون بتدخّل الإرادة الإلهية لتوضيح أَفكارهم؟

إلى ذلك، فإن البعض وجَّه إلى «ديكارت» نقداً حول الشك عنده إذ اعتبروه شكاً خيالياً بعيداً عن الواقع.

بعد أن برهن «ديكارت» على وجود الأنا أي النّفس من القضية: أنا أفكِّر، فإذن أنا موجود، وبرهن على أن النّفس جوهر غير ممتد ماهيته التفكير انتقل إلى البرهان على وجود الله قبل البرهان على وجود العالم مخالفاً بذلك الفلاسفة الذين رأوا أن البرهان على وجود الله يفتقر إلى التسليم بوجود العالم. فنهج «ديكارت» نهجاً مغايراً عندما زعم أن إثبات وجود العالم يأتي عن طريق الله. فهو لم يحاول أن يستخدم الأَرض للصعود إلى السماء وإنما استخدم السماء للنزول إلى الأَرض. ولم يطلب إلى العالم أن يضمن له الله؛ وإنما طلب إلى الله أن يضمن له العالم.

---

(١) ديكارت، مقالة الطريقة، مرجع مذكور، ص ١٣٦ ـ ١٣٨.

قدَّم «ديكارت» ثلاثة براهين على وجود الله هي:

١ ـ **البرهان الأنطولوجي** أَو الوجودي[1] وسمي كذلك، لأنه يبرهن على وجود الله بالاستناد إِلى وجود الكائن الكامل اللامتناهي. يقول «ديكارت»: «ثم إني فكرت بعد ذلك في شكوكي، فتبين لي منها أن وجودي ليس تام الكمال، لأنني كنت أعلم بوضوح أن المعرفة أكثر كمالاً من الشك، فلاح لي أن أبحث من أين تأتّى لي أن أفكِّر في شيء أكمل مني، فعرفت بالبداهة أن ذلك يرجع إِلى وجود طبيعة هي في الحقيقة أكمل... لا بل من طبيعة لها بذاتها جميع الكمالات التي أستطيع أن أتصورها. وإذا أردت الإبانة عن رأيي بكلمة واحدة قلت: إن المراد بهذه الطبيعة هو الله. ثم أضفت إِلى ذلك: لما رأيت أن هناك كمالات ليس لي منها شيء علمت أنني لست الكائن الوحيد الذي في الوجود، وإنما يجب بالضرورة أن يكون هناك موجود آخر أكثر مني كمالاً، أنا تابع له، وجميع الكمالات التي فيَّ مستمدة منه»[2].

هكذا رأى «ديكارت» أن فكرة الكائن الكامل اللامتناهي هي فكرة فطرية في نفسه فلم يستمدها من الحواس وليست هي من اختراع الذهن وليست هي مجرد وهم. يقول «ديكارت»: «إن هذه الفكرة لم أستمدها من الحواس... ولا هي اختراع ذهني أَو مجرد وهم، لأنني عاجز عن أن أنقص منها شيئاً أَو أزيد عليها. لا يبقى لي إِلَّا القول بأن هذه الفكرة قد ولدت ووجدت معي منذ خلقت»[3].

٢ ـ الدليل التجريبي أَو الدليل الإِنساني[4]: ويدور حول وجود الأَفكار الفطرية في الإِنسان، ومن بينها، وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهي.

---

(١) وهو أقوى البراهين وأدقها. انظر، كريم متى، الفلسفة الحديثة، ليبيا، منشورات جامعة بنغازي، ط ٢، ١٩٨٨م، ص ٧٧.

(٢) ديكارت، مقالة الطريقة، مرجع مذكور، ص ١٣٨ ـ ١٤٠.

(٣) ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال يوسف الحاج، بيروت، منشورات عويدات، ط ٢، ١٩٧٧م، التأمل ٣.

(٤) ويسمى بالبرهان السببي. انظر، الفلسفة الحديثة، مرجع مذكور، ص ٧٥.

فلو تساءلنا عن المصدر الذي أوجد فكرة الكائن الكامل اللامتناهي في النّفس الإنسانية؟ هل هو الإنسان ذاته؟ بالطبع لا؛ لأن الإنسان يشك ويخطىء، أي أنَّه ناقص. وبالتالي لا يمكن أن يكون الإنسان الناقص سبباً في وجود فكرة الكمال في ذهنه؛ هذا فضلاً عن أن وجود فكرة الكائن الكامل في العقل الإنساني هو السبب الذي يشعره بالنقص.

ثم إن لكل موجود سبباً يوازيه في شرف المرتبة إن لم يكن أفضل منه. لذا فإن فكرة الكائن الكامل اللامتناهي قد صدرت عن سبب كفوء لها، أي عن الموجود الحائز على كل الصفات الكاملة، أي الله. يقول «ديكارت»: «إذا بلغ الوجود الذهني، لفكرة من أَفكاري، درجة تجعلني أعرف بوضوح أن هذه الفكرة ليست فيَّ حقاً بالفعل، وبالتالي لست قادراً أنا نفسي على أن أكون علتها، اقتضى جبراً أن يكون هنالك موجود آخر هو علة هذه الفكرة... إن الفكرة التي لنا عن الله، لا تأتي منا. إذن الله موجود»[١].

٣ ـ البرهان الشخصي أَو دليل الخلق المستمر: وهذا الدليل يكمل الدليل الثاني. فإذا كان الدليل الثاني يبحث عن العلة الحقيقية لوجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهي في الإنسان، فإن دليل الخلق المستمر يبحث عن السبب الحقيقي لوجود الإنسان والعالم واستمرارهما.

فلو تساءلنا عن علة وجود الإنسان، أي عن العلة التي أوجدته؟ هل الإنسان هو الذي أوجد نفسه؟ طبعاً لا، فالإنسان لا يمكن أن يكون خالقاً لنفسه بنفسه، وإلَّا كان وهب نفسه كل أنواع الكمال. لكن الإنسان مخلوق ناقص، خلقه خالقٌ كاملٌ، لأنه لو خُلق من ناقص، لتساءلنا مرة ثانية، عن الذي خلق الخالق الناقص، وهكذا... إذاً، لا بد وأن يكون خالق الإنسان إلهاً كاملاً لامتناهياً. يقول «ديكارت»: «لو كنت أنا خالق نفسي لما شككت في أمر أَو رغبت في أمر، ولا افتقرت إلى أي من الكمالات، ذلك لأنني أمنح نفسي حينئذٍ، كل كمال يخطر ببالي، فأكون إلهاً»[٢].

---

(١) التأملات، مرجع مذكور، التأمل الثالث.

(٢) المرجع السابق، نفسه.

ثم إن وجود الإنسان المستمر في الزمن، كمخلوق حي، هو بحاجة إلى علّة تضمن الخلق الدائم في كل لحظة، أي استمرارية الخلق البشري؛ ولما كان الله هو الذي يوجد الإنسان فهو الذي يقوم بفعل الخلق البشري المستمر. من هنا، فإن الله موجود؛ ووجودي، كإنسان، يعتمد عليه في كل لحظات حياتي؛ لأنني لا أمتلك القوة على حفظ حياتي ولا على استمراريتها. فالواقع أن «ديكارت» يعتقد أن الله لا يخلقني وحسب، بل يخلقني من جديد في كل لحظة من لحظات عمري فيحفظ وجودي.

وبعد أن أثبت «ديكارت» وجود الله انتقل إلى إثبات وجود العالم الخارجي. تساءل «ديكارت» فيما إذا كان العالم الخارجي المادي موجوداً أم لا؟ وأثبت وجوده بدليلين:

١ - إن في الإنسان ميلاً طبيعياً قوياً يدعوه إلى الاعتقاد بوجود العالم الخارجي. هذا الميل استفاده الإنسان من الله الكامل اللامتناهي. وبما أن الله كامل صادق. فيلزم أن يحل هذا الميل محل اليقين ولا سبيل للشك فيه.

يبدو أن هذا الدليل ضعيف، لأنه سطحي؛ باعتباره مصادرة، أي عبارة تقال من غير برهان، ويسلم بها على أنها لا تحتاج إلى برهان.

٢ - رأى «ديكارت» أن في الإنسان حواساً وقوة لإدراك الأشياء الموجودة في العالم الخارجي. هذه القوة في الإنسان هي قوة انفعالية، لا بدّ أن تتطلب قوة فعلية تثير فيها أَفكار المحسوسات. إن هذه القوة الفعلية هي ليست في الإنسان، لأنه جوهر مفكِّر وهي ليست مفكرة. إذاً هي قوة خارجية، هي الأشياء الخارجية المادية.

وبعد أن أثبت «ديكارت» وجود العالم الخارجي تساءل عن حقيقة هذا العالم وماهيته؟ ذهب «ديكارت» إلى أن الحواس لا تبدو وسيلة صالحة للمعرفة، لأن الحواس خادعة، وبالتالي ليست هي مصدراً للمعرفة اليقينية. وعليه، فإن كل المعارف الآتية لنا من الحواس ليست هي معرفة الماهيات. فالأَفكار الحسية التي تُعرف أَو تسمَّى الصفات الثانوية، كالصوت والذوق

واللون والرائحة... هي أفكار غامضة، لا تطابق الواقع؛ لأنَّها ليست من الأشياء المادية الخارجية، وإنما هي فينا. هناك فكرة واضحة تبقى في العالم المادي، هي ماهية أجدها في نفسي وأصل إليها بواسطة عقلي وليس بحواسي وهي فكرة الامتداد. فالأَشياء لا نعرفها بالحواس ولا بطريقة مباشرة وإنما نعرفها بواسطة الأَفكار التي في ذهننا عنها. ولما كانت فكرة الامتداد واضحة في الذهن، فهي تأتي إلينا من الله، لذا فهي صادقة، لأن الله يضمن صدقها. لكن ما مفهوم الامتداد عند «ديكارت»؟ المادة ممتدة يعني أنَّها من الممكن أن تنقسم وتتشكل وتتحرَّك وفقاً لقوانين معينة. ويشرح لنا «ديكارت» فكرة الامتداد بواسطة مثال عن قطعة شمع العسل؛ واختصار هذا المثال: خذ قطعة من شمع العسل لم يمر عليها زمن طويل بحيث أنَّها لم تفقد حلاوة العسل ولم يزل فيها رائحة الزهور. لونها وشكلها وحجمها أَشياء ظاهرة للعيان وهي جامدة يمكن أن تلمسها وتحدث صوتاً فيما لو نقرت عليها. قرِّب قطعة الشمع من النار فيتغيَّر طعمها وتتلاشى رائحتها ويتغيَّر لونها ويضيع شكلها ويزول حجمها وتصبح من السوائل ثم الجوامد وتسخن لدرجة لا يمكن لمسها ومهما نقرنا عليها فلن نسمع صوتاً. صفاتها الثانوية زالت. لكن هل زالت قطعة الشمع أيضاً؟ لا زالت قطعة الشمع باقية. الذي زال هو الأَشياء التي كانت ماثلة أمام الحواس. عقلي وحده هو القادر على فهمها. إن قطعة الشمع موجودة وإن غابت عن الأعين. إن ما بقي منها هو امتدادها الذهني المجرد من الألوان والأصوات والأحجام....

وفي ركب «ديكارت» سار الديكارتيون أمثال «اسبينوزا» و«مالبرانش» و«ليبنز».

٢ ـ ليبنز

«ليبنز» أَو «ليبنتز» LEIBNIZ (١٦٤٦ ـ ١٧١٦م) ويعد أعظم فلاسفة ألمانيا في القرن السابع عشر. كان معاصراً «لموليير وراسين». وهو يصف فلسفته بأنَّها توفيق بين «أَفلاطون وديمقريطس» و«بين أَرسطو وديكارت».

أقام «ليبنز» فلسفته على فكرة الجوهر، شأنه في ذلك شأن «ديكارت»،

و«سبينوزا»؛ غير أنه يختلف عنهما لجهة العلاقة بين الذهن والمادة ولجهة عدد الجواهر. فالجواهر عند «ديكارت» ثلاثة هي الله والذهن والمادة؛ «وسبينوزا» يسلِّم بالله وحده. ويعتبر «ديكارت» أن الامتداد ماهية المادة؛ في حين يعتبر «سبينوزا» أن الامتداد والفكر صفتان لله. أما «ليبنز» فيعتبر أن الامتداد لا يمكن أن يكون صفة لجوهر، لأن الامتداد ينطوي على التعدد، ومن ثم يمكن أن ينتمي إلى مجموع من الجواهر. كل جوهر مفرد يلزم أن يكون غير ممتد. واعتقد أن عدد الجواهر غير متناه. وسماها «مونادات» أو «الجواهر الفردة».

و«الموناد» لفظ يوناني، يعني الوحدة، أطلقه «أفلاطون» على المثال، وأطلقه بعض المتأثرين بأفلاطون في القرن الثاني عشر، على الله باعتباره واحداً وبسيطاً.

أما «ليبنز» فيطلقه على الجواهر البسيطة التي تتركّب منها الأشياء وتاتلف. وهذه الجواهر البسيطة هي جواهر روحية تتصف بالإدراك والنزوع والتلقائية. ويعني «ليبنز» بالبسيط الذي لا جزء له. فالمونادات، في رأي «ليبنز» هي الذرات الحقيقية في الطبيعة، وهي التي لا يدخل عليها شيء ولا يخرج منها شيء، لذا فلا يمكن أن يطرأ عليها نقص ولا فساد[1].

والواقع فإن كل جوهر فرد هو نفس؛ وهذا ما حدا بـ «ليبنز» أن يستبعد الامتداد كصفة للجوهر، إذ لا يمكن أن يكون الامتداد صفة للجوهر. فالصفة الجوهرية الوحيدة الباقية هي الفكر. هكذا أنكر «ليبنز» واقعية المادة واستبدلها بعدد غير متناه من النفوس. إذاً لا يوجد في الواقع مادة ميتة؛ وإنما يتكون العالم من قوى حية. وربما تكون الفكرة العامة للقوة أتت من القوة اللامتناهية.

وصفات المونادات هي البساطة، وعدم التفاعل، واللانهاية، والاتصال، والانسجام المسبق.

أ ـ البساطة: يقصد «ليبنز» بالبسيط ما ليس له أجزاء. فالموناد جوهر بسيط

---

(١) جورج صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩م، ج ٢، ص ٤٥١ ـ ٤٥٢.

يدخل في بناء المركبات. وبما أنَّه لا أجزاء له، فلا امتداد له ولا شكل وبالتالي فهو لا يقبل الانقسام ولا يشغل مكاناً.

ب ـ عدم التفاعل: بما أنه لا أجزاء للموناد، فإنَّه لا يمكن أن يؤثر في موناد آخر أَو يتأثَّر به. فلا حركة في داخل الموناد؛ لأنه لا يدخل إليه شيء، لا جوهر ولا عرض. لكن هذا لا يعني أن الموناد لا يتغيَّر. إن الموناد يتغيَّر، لا عن طريق استبدال جزء بجزء، لأنه ليس له أجزاء، بل يتغيَّر في تعدد جوانبه. وهذا التعدد هو الإدراك كما يقول «ليبنز» ويقوم في تغيّر حالات شيء ما وفقاً لتغير حالات شيء آخر وليس نتيجة لها؛ لأن الموناد مغلق على ذاته. وإدراك الإِنسان لا يختلف عن إدراك أي حيوان آخر أَو كائن آخر من النبات والجماد سوى أن إدراك الإِنسان هو إدراك واعٍ.

ج ـ اللانهاية: يوجد عدد لامتناه من الموناد. كل واحد مختلف عن الآخر[1]. واختلاف المونادات سبب كافٍ لكون كل كائن على ما هو عليه لا على نحوٍ آخر. ولما كان الله سبباً كافياً لوجود العالم فإن خير الله وقوته يفيضان على الموجودات عدداً لامتناهياً من المونادات المتنوعة كيفاً والمتفقة مع بعضها. والواقع أن العالم يعكس لنا تنوعاً وانسجاماً معاً.

وتؤلف المونادات عند «ليبنز» سلسلة لامتناهية شبيهة بالسلسلة العددية. فكما أن كل عدد في السلسلة العددية يختلف عن العدد الآخر في السلسلة ذاتها، إذ لا وجود لعددين متطابقين من جميع الجهات، كذلك لا وجود لمونادين اثنين، في سلسلة المونادات، يتطابقان من جميع الجهات. وإذا وجد مونادان اثنان متطابقان من كل النواحي، لوجب أن نعتبرهما موناداً واحداً.

د ـ الاتصال: إن تسلسل المونادات متصل؛ فلا يوجد مونادان اثنان متجاوران، وإنما بين كل موناد وآخر موناد ثالث. إذ لا فجوة في

---

(١) يعرف مبدأ اختلاف أي شيء عن الآخر باسم «هوية اللاامتمايزات» وهو مبدأ «ليبنز» انظر، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع مذكور، ص ٣٧٩.

السلسلة؛ تماماً كالسلسلة العددية المتصلة، التي لا يوجد فيها عددان متجاوران، بل بين كل عدد وآخر عدد ثالث. إذ لا فجوة في السلسلة. وكل ما يحدث في الموناد من تغيّر يكون متصلاً. وكلما كانت سلسلة المونادات متصلة كان العالم ممتلئاً ولا مكان للخلاء فيه.

هـ - الانسجام المسبق: رغم أن كل موناد مستقل عن الموناد الآخر، وليس له علاقة معه. فإن ما يحدث في أحدهما من تغير ينعكس في الموناد الآخر؛ لأن المونادات تعكس العالم ذاته، كل موناد من زاوية نظرته الخاصّة؛ فما نشاهده في قطرة من المطر يمكّننا أن نتكهّن بما نشاهده في قطرة أُخرى دون أن يكون بين القطرتين علاقة علّيَّة. وعليه، فإن ما نراه في موناد يمكننا من أن نتكهن بما سيكون في المونادات الأُخرى، من غير وجود علاقة علّيَّة بين المونادات.

والعلاقة القائمة بين المونادات تعود، على رأي «ليبنز» إلى أن الله حين خلق الموناد جعل إمكانياته منطوية فيه. وتقوم حياة الموناد في انكشاف تلك الإمكانيات وتطورها التلقائي. فالموناد يتطور وفق مبدئه الداخلي وبصورة منسَّقة مع المونادات الأُخرى؛ لأن الله قد خلق المونادات بحيث أن ما يحصل في أحدها من تطور يناظر ما يحصل في المونادات الأُخرى دون أن تكون بينها أية علاقة. فكل موناد يعكس ما يحدث في المونادات الأُخرى دون تفاعل بينها. هذا ما يُعرف بالانسجام المسبق.

العالم مونادات لامتناهية؛ كل موناد يتغير وفقاً لمبدئه الداخلي، وينسجم مع ما يحدث في المونادات الأُخرى من تغيّر. ولا بد أن يكون لكل شيء علّة، ومن جملة تلك الأشياء العالم، فما هي علة العالم؟

الله هو سبب وجود المونادات وعلّة طبيعتها، على حد رأي «ليبنز». وحجج «ليبنز» على وجود الله أربع هي:

الحجة الأنطولوجية: بما أن الله كائن كامل لا متناه فإن ماهيته تضمن وجوده على أساس أن الوجود كمال من كمالات الله. ولما كان الله يملك

جميع الكمالات، فمن الأفضل أن يوجد. وإن لم يوجد فلا يكون أفضل كائن ممكن. وعليه، فإن الله موجود بالضرورة. والقول بأنَّه غير موجود هو ضرب من التناقض اللفظي كقولنا مثلاً إن «ب ليست ب» أَو «الموجود غير موجود».

وما يجب أن نشير إليه هو أن «ليبنز» اقتفى أثر «القديس انسلم» و«ديكارت» في افتراض الوجود كمالاً. فالوجود صفة بسيطة. وإذا كان الكائن الكامل اللامتناهي ممكن الوجود، فإنَّه يجب أن يكون موجوداً بالضرورة.

الحجة الكونية: وتقوم هذه الحجة على أساس أن كل موجود جزئي في العالم «ممكن الوجود». وهذا يعني أنَّه من الممكن ألا يوجد. وهذا يقال عن الموجود الجزئي كما يقال عن العالم بأسره. ولو افترضنا أن العالم موجود، فليس ثمة شيء في العالم يظهر وهو لم يوجد. ولكن يجب أن يكون لكل موجود علَّة كافية، على حد رأي «ليبنز» ومن ثم فالعالم بأسره يلزمه علَّة كافية. وهذه العلَّة يلزم أن تكون خارج العالم. هذه العلَّة هي الله.

الحجّة المستندة إلى الحقائق السرمدية: وهي صورة أُخرى للحجة الكونية. وبما أنَّه يجب أن يكون للعالم الممكن كله علَّة. وهذه العلَّة لا يمكن أن تكون هي نفسها علَّة عارضة، بل يجب البحث عنها بين الحقائق السرمدية أو الأولية أَو الخالدة. ولكن علَّة الموجود يجب أن تكون هي نفسها موجودة. ومن ثم فإن الحقائق الأولية يجب أن توجد بمعنى ما، يمكنها أن توجد كأفكار في العقل الإلهي.

الحجة القائمة على التناغم القائم من قبل: وتقوم على أنه ما دامت جميع المونادات في توافق تام فيما بينها، رغم أن كل موناد مغلق على ذاته ولا يؤثر في موناد آخر؛ فلا بد من أن نفترض علة نفسِّر بها التوافق الحاصل بين المونادات. من هنا كان الانسجام المسبق القائم بين المونادات يستلزم وجود الله علَّة هذا التوافق. وعليه فيكون الله هو العلَّة الخارجية الوحيدة التي تنظِّم المونادات. فالموناد الأعلى هو الذي يتكفل التوافق بين جميع المونادات.

وفي ختام كلامنا عن «ليبنز» نذكِّر ببروز الرجل كرياضي، وكمبتكر للحساب اللامتناهي، كما نشير إلى أنَّه كان رائداً في المنطق الرياضي، حيث أدرك أهمية هذا المنطق في وقت مبكر، فحاول أن يضع أبجدية عامة تعتمد المنهج الرياضي وتطبق في جميع العلوم، بما فيها المنطق وسمى محاولته بالهجاء العام؛ كما وضع قانون المساواة وهو أحد قوانين مبدأ الهوية، والذي بواسطته، أي بواسطة قانون المساواة نتوصَّل إلى قوانين مبدأ الهوية كقانون الانعكاس والتماثل والتعدي؛ إن قوانين الانعكاس والتماثل والتعدي ما هي إلَّا صور لمبدأ الهوية، استندت جميعها إلى قانون «ليبنز» في المساواة[1]. حتى ان فروض «ليبنز» الفلسفية، وإن تكن خيالية بعيدة عن الواقع، فهي في منتهى الوضوح، وباستطاعتها أن تقدِّم تعابير دقيقة، وحتى المونادات يمكن أن تكون مفيدة، لأننا قد نستلهم منها طرقاً ممكنة للنظر إلى الإدراك وإن كان اعتبارها بلا نوافذ أمر غير ممكن.

٣ ـ نيوتن

لم تكن التفرقة بين مدلول العلم ومدلول الفلسفة معروفة. ولم تعرف إلَّا تدريجياً؛ وكان مرجع الفضل في هذا إلى **نيوتن**. إذ قبل نيوتن لم تكن فوارق بين العلوم التي تقوم على الملاحظة والتجربة، والعلوم التي تستند إلى النظر العقلي والتفكير المجرد، وإن كانت العلوم الرياضيَّة قد عرفت منذ أقدم العصور. لقد توحد مدلول العلم والفلسفة حتى مطالع العصور الحديثة. ففي أوروبا بدأت نواة انفصال العلم الطبيعي عن الفلسفة على يد «كوبرنيكوس» و«كبلر» و«غاليلي» ثم «بيكون» الذي وضع أساس المنهج التجريبي الحديث فمهد بهذا لاستقلال العلم عن الفلسفة.

ويمكن القول إن التفرقة بين العلم والفلسفة تعود، إلى حد بعيد، إلى «إسحق نيوتن» (١٦٤٣ ـ ١٧٢٧م)؛ لأنه ميَّز بين النتائج العلمية التي تقوم على الملاحظة المباشرة، وبين الفروض الميتافيزيقية التي لم يعد من الضروري

---

(١) هادي فضل الله، مدخل إلى المنطق الرياضي، بيروت، دار الهادي، ط ١، ١٩٩٩م، ص ١٢٠ ـ ١٢٢.

إقحامها في مجال عمله كعالم فلكي وطبيعي. ومن هنا يمكن القول إن «نيوتن» له الفضل في تشكيل المذهب المادي[١] في صورته الشائعة.

وشهرة «نيوتن» ارتبطت باكتشافه لقانون الجاذبية. يقول إرنست بلوخ: «من الصعب تكوين فكرة عن جسارة نيوتن معللاً الأجرام السماوية ـ المثقلة بكل ضروب الخرافات والتطيرات، والتي كان يقال إنها مخلوقة من الله ومحملة جلالاً أزلياً ـ بقوانين محض ميكانيكية. إن تراكب القوة المبعدة عن المركز والقوة الجاذبة إليه هو الذي يعين للكواكب مساراً إهليليجياً. كل شيء يجري بدقة ونظامية حركة ساعة، إذاً جهاز أرضي. هذا التحليل الأرضي فتح ثغرة هائلة في فكرة السماء [لأنه] قرن النّاس من البداية بمفهوم السماء أفكاراً لاهوتية وعليانية. منذ نيوتن، الفصل تام. نيوتن أرسى أُسس المادية الميكانوية الفرنسية، التي لم تلغ العرش والمذبح الأرضيين فقط بل فتحت الطريق لـ (تاريخ الطبيعة الكوني ونظرية السماء) لـ كنط؛ تلك كانت طلقة الرحمة على الكوسموغونيا[٢] الخلقية»[٣].

ثالثاً: فلسفة عصر التنوير

سوف نحصر كلامنا على دور بعض الفلاسفة الفرنسيين في الفكر السياسي بشكل عام، فنعرض أَفكار كل من مونتسكيو وروسو، كما سنتناول بعض المفكرين الذين أغنوا عصر التنوير بمواقفهم الجريئة وأَفكارهم النيرة

---

(١) أطلق المذهب المادي على أنحاء شتى: يراد به ـ في ما بعد الطبيعة ـ تفسير الوجود بالمادة وحدها، ويقابله المذهب الروحي؛ ويراد به في الأخلاق عقيدة الذين يرون أن غاية الافعال الإنسانية ينبغي أن تكون تحقيق الخيرات المادية من لذة وشهوة ومال؛ ويراد به في التاريخ المذهب الذي يرد حضارات الأمم وعاداتها ومعتقداتها ونظمها وحياتها العلمية والفنية إلى أسباب اقتصادية، ويقابله المذهب الروحي في التاريخ وهو الذي يقرر أن الحياة الأدبية والعلمية والدينية والعقلية بوجه عام هي التي تؤثر في حضارات الشعوب ومصائرها وتشكل حتى حياتها الاقتصادية.

(٢) COSMOGONIE نشكونية. علم نشأة الكون ـ نظرية في نشأة الكون.

(٣) إرنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ترجمة وتقديم وشروح إلياس مرقص، مرجع مذكور، ص ١١٩.

كڤولتير؛ فضلاً عن أننا سندرس، ولو بإيجاز، الفيلسوف الألماني كنت ونبين أن فلسفته حرِّفت عندما ترجمت إلى الفرنسية؛ كما سنتكلم على هيوم ونقده لقانون العلية.

١ ـ مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥م)

كاتب وفيلسوف فرنسي تولى رئاسة مجلس النواب في مدينة بوردو. كتابه روح الشرائع أسَّس لعلم السياسة؛ بيَّن في هذا الكتاب أشكال الحكومات، وشرح مبدأ الفصل بين السلطات وتوزيعها على هيئات مختلفة، كما كان حاصلاً في إنكلترا. ونادى بالديمقراطية النيابية؛ لأن الشعب لا يستطيع ممارسة التشريع بنفسه، واعتبر النائب ممثِّلاً للشعب كله وليس لدائرة واحدة فقط.

تعزى فلسفة القانون لمونتسكيو، الذي رأى أن القانون صدى لطبيعة المجتمع الإنساني وليس ناتجاً عن أية سلطة دينية أو أخلاقية. وكان لآرائه في السياسة تأثير على الثورتين الأميركية والفرنسية.

يعتبر مونتسكيو مؤسِّس علم السياسة؛ من هنا كان التاريخ بأسره، تاريخ كل البشر يشكِّل موضوع تأمله. يقول في هذا الصدد: «إن هذا العمل يتخذ الشرائع موضوعاً له وكذلك العادات والتقاليد المختلفة لجميع شعوب الأرض. يمكن القول إن هذا الموضوع واسع جداً لأنه يشمل كل الدساتير التي تقبلها النّاس»[١].

يتفق مونتسكيو مع المنظرين السابقين عليه في مشروع بناء علم سياسي، ويختلف عنهم في الموضوع، لأنه لا يسعى لإنشاء علم عن المجتمع، بشكل عام، وإنما لكل المجتمعات البشرية في العالم، ولذلك فهو لا يتبع المنهج ذاته. إنه لم يُردْ أن يقبض على الماهيات، وإنما أن يكتشف القوانين.

---

(١) لوي ألتوسِّير، مونتسكيو ـ السياسة والتاريخ، ترجمة نادر ذكرى، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨١م، ص ١٤.

ليس للدين، على رأي مونتسكيو، أن يعلن حقيقة الوقائع السياسية التاريخية ولا للأخلاق أيضاً. ويحذر، بأنَّه لا يجوز أن نفهم أخلاقاً من قولنا سياسة، كذلك الأمر بالنسبة للفضيلة. فالمسألة لا تتعلَّق بفضيلة أخلاقية ولا دينية، وإنما بفضيلة سياسيَّة.

ويعتمد مونتسكيو مبدأين للعلم السياسي. لا يجوز الحكم على التاريخ بمنظور ديني أو أخلاقي؛ كما يجب وضع الدِّين والأَخلاق ضمن السياق التاريخي وإخضاعهما للعلم ذاته[1].

يتشكَّل المجتمع، في نظر مونتسكيو، من الأب وابنه. لذا فإن رجلاً وابنه يكفيان للتعبير عن مجتمع. ومن هنا، لا وجود لما يسمَّى عقد اجتماعي، ذلك الذي تحدث عنه علماء الاجتماع والسياسة.

وبرفضه لنظرية الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي، يرفض مونتسكيو النتائج الفلسفية التي تترتب على الحق والنظرية. فهو لا يعرف سوى الوقائع، ولا يحكم على ما هو كائن بما يجب أن يكون؛ لأنه لا يستنتج مبادئه من آرائه المسبقة، بل من طبيعة الأشياء. أما الآراء المسبقة فهي إمكانية محاكمة الدِّين والأَخلاق للتاريخ.

رأى مونتسكيو أن القوانين ما هي إلَّا «العلاقات الضرورية التي تشتق من طبيعة الأشياء»[2]. في حين أن القانون كان قبل ممارسة العلوم التجريبية الحديثة[3] يمت للدين والأَخلاق والسياسة. وكان يصطبغ في معناه؛ بالمتطلبات المشتقة من العلاقات الإنسانية. فالقانون كان يفترض كائنات إنسانية أو كائنات على صورة الإنسان. كان القانون وصية، يتطلب إرادة لإصدار الأمر وإرادات لطاعة الأمر. أي يفترض مشرعاً ورعية. وبذلك فقد كان القانون يمتلك بنية العمل الإنساني الواعي. كانت للقانون غاية، فضلاً عن أنَّه كان يصرُّ على بلوغ

---

(١) لذلك اتهم بالإلحاد.

(٢) مونتسكيو ـ السياسة والتاريخ، مرجع مذكور، ص ٢٧.

(٣) وحصراً في العصور الوسيطة ـ من القديس أوغسطين إلى القديس توما الأكويني.

غايته أَو هدفه. ولما كان للقانون بنية واحدة فقد تكلموا عن قانون إلهي وقوانين طبيعيَّة وقوانين وضعية بالمعنى ذاته. وكان القانون الإلهي يسود كل القوانين. لقد أعطى الله أوامره للطبيعة وللناس، وبذلك حدَّد لهما هدفهما. ولم تكن القوانين الأُخرى سوى صدى لتلك الوصية.

والحال أن مونتسكيو يقترح ببساطة التخلي عن المجالات التي كان المفهوم القديم لكلمة قانون ما يزال يحتفظ بها ويدعو إلى تكريس سيادة تعريف القانون الجديد. القانون الذي يعني علاقة الكائنات كلها من الله حتى الموجودات المادية. وبهذا المفهوم، فإن لجميع الموجودات قوانينها. للعالم المادي، وللعقول الفائقة للإنسان، وللحيوانات، وللإنسان، ولكل شيء موجود. هكذا اعتبر مونتسكيو الله خالقاً للعالم، لكنه ليس إلَّا حداً من حدود العلاقات. إنه العقل الأول، لكن القانون يضعه على قدم المساواة مع الكائنات. فالقوانين «هي العلاقات السائدة بينه [أي بين الله] وبين مختلف الكائنات وعلاقة مختلف الكائنات ببعضها»[1].

لقد فرض مونتسكيو إمكانية تطبيق مجموعة من القوانين النيوتونية في مجال السياسة والتاريخ. فتصور أن القانون لم يعد نظاماً مثالياً؛ وإنما أصبح علاقة ماثلة في الظواهر. ولذا فإنَّه افترض القدرة على الاستنتاج من المؤسَّسات الإنسانية ذاتها ما يمكن أن ينظم تنوعها في وحدة وتغيرها في ثبات. قانون تنوعها وقانون مستقبلها. وكلما ترقى الإنسان في سلم الوجود فقدت القوانين ثباتها. وهكذا فإن الإنسان الذكي الذي يمتاز من غيره بالمعرفة يخترق القوانين الطبيعية التي وضعها الله باستمرار ويبدل القوانين التي وضعها هو ذاته ككائن ذكي. ولا عجب، فالبشر ينحرفون دائماً، حتى عن القوانين التي يصدرونها لأنفسهم.

إن منهج مونتسكيو يتصف بأنَّه جديد. والمنهج الجديد قد يكون بلا طائل إن لم يأت بشيء جديد، فما هو الذي اكتشفه مونتسكيو على وجه

---

(١) مونتسكيو ـ السياسة والتاريخ، مرجع مذكور، ص ٣٠.

لتحديد وكان إيجابياً؟ يقول مونتسكيو: «لقد تفحصت البشر بادىء ذي بدء، واعتقدت، في تنوع القوانين والعادات اللامتناهي هذا، إنهم لم يكونوا فقط منقادين بأهوائهم. لقد وضعت المبادىء ورأيت الحالات الخاصة تنحني من ذاتها تقريباً وتواريخ جميع الأمم لم تعد تشكّل سوى تتمة، وكل قانون خاص يرتبط بقانون آخر أو يتعلّق بقانون أعم»[1].

هذا ما اكتشفه مونتسكيو، لا ابتداعات تفصيلية، وإنما مبادىء عامَّة تسمح بفهم وتفسير كل التاريخ البشري بما فيه من تفاصيل. ما هي مبادىء مونتسكيو التي تجعل التاريخ مدركاً بهذه الطريقة؟ من أهم هذه المبادىء يذكر معرفة أنواع الحكومات، المناخ، طبيعة الأَرض، التجارة، السكان والدين، اللذين يتممان بدورهما القوانين[2]. فإن لكل حكومة جمهورية كانت أم ملكية أم استبدادية طبيعتها ومبدأها.

والذي نفهمه من كلمة طبيعة هو من يمسك بزمام السلطة؟ كيف يمارس الحاكم سلطته؟ وهكذا، فإن طبيعة الحكومة الجمهورية أن تجعل الشعب كله أَو جزءاً منه يمارس النفوذ والحكم؛ وطبيعة الحكم الملكي أن يحكم شخص الملك بواسطة قوانين ثابتة؛ وطبيعة الاستبداد أن يتفرد بالحكم شخص واحد دون قوانين.

ويفهم بالمبدأ الهوى أَو الانفعال؛ إذ لا بد أن يكون لدى الناس استعداد لشكل الحكومة، أي طريقة ما، في الفعل والانفعال، بحيث تكون داعمة لشكل الحكومة القائم. يقول مونتسكيو: «لا بد من هوى أَو انفعال خاص. وبالضرورة فإن كل شكل من أشكال الحكومات يحتاج لعاطفة خاصة. فالجمهورية تتطلب الفضيلة، والملكية الشرف، والاستبدادية الخوف»[3].

فمونتسكيو يستخلص مبدأ الحكومة من شكلها، إذ إن المبدأ يُشتق من

---

(١) المرجع السابق، نفسه، ص ٤١.
(٢) اندريه روبينه، الفلسفة الفرنسية، ترجمة جورج يونس، بيروت، مؤسسة نوفل، ص ٨٧.
(٣) مونتسكيو، السياسة والتاريخ، مرجع مذكور، ص ٤٤.

الحكومة بشكل طبيعي. وهذه النتيجة شرط صوري أكثر مما هي واقع متحقق. والدليل على ذلك مثال الجمهورية. فالمبدأ الخاص بالجمهورية، وهو الفضيلة، يجيب على السؤال التالي: بأي شكل يمكن الوجود لحكومة تعطي السلطة للشعب وتجعله يمارسها بواسطة القوانين؛ بشرط أن يكون المواطنون فاضلين، أي أن يضحوا بأنفسهم من أجل الخير العام، وفي كل الظروف أن يفضلوا الوطن على أهوائهم الخاصة[١].

والعلاقة القائمة بين الشكل السياسي للحكومة وبين الانفعال أَو العاطفة التي تخدمها، كمضمون ومبدأ، هي التي تتحكم بمصير الدولة وحياتها واستمرارها ومستقبلها وبالتالي جوهرها التاريخي. فإذا كانت هذه العلاقة غير متناقضة، أي إذا كان الشكل الجمهوري يجد الفضيلة لدى النّاس الذين يحكمهم، فإن الجمهورية تستمر؛ أما إذا لم يعد يفرض الشكل الجمهوري نفسه إلّا على أناس تخلوا عن كل فضيلة وسقطوا في المصالح والأهواء الخاصَّة، عندها تصبح العلاقة متناقضة ومصير الجمهورية إلى زوال وهلاك.

إن مونتسكيو شرع قبل ماركس بالتفكير بالتاريخ دون إيلائه أية غاية، وأعطى جواباً على مسألة محرك التاريخ، فقرر أن كلَّ شيء محكوم بالعلاقة القائمة بين الطبيعة والمبدأ، في وحدتهما بالذات. فإذا توفر الحدان ـ دولة جمهورية وسكانها أفاضل ـ فإن كلية الدولة تبقى في حالة سلام، حيث يعيش النّاس في تاريخ بلا أزمة؛ أما إذا كان الحدان في حالة تناقض ـ دولة جمهورية وسكانها فقدوا الفضيلة ـ فإن الأزمة تنفجر، ومن هنا تنشأ سلسلة التفاعلات؛ تغير، وفاق جديد، سباق متسارع، ربما دمار، احتمال مفتوح على كل النتائج. هكذا نرى كيف تتداخل الحدود وكيف يثير تحول أحد الحدين بشكل حتمي تحول الآخر. إننا نشاهد الارتباط المتبادل المطلق للطبيعة والمبدأ في الكل المتحرك، لكن الفاعلية للدولة.

ويذهب مونتسكيو إلى أن قوة المبادىء تجرُّ خلفها كل شيء، وبالتالي فإن فساد الحكومة إذاً هو من فساد المبادىء. أي أن التطبيق السليم مرتبط

---

(١) وهذه نظرة مثالية أكثر منها واقعية؛ ولذلك اعتبرها مونتسكيو شرطاً أكثر منها واقعاً.

بصحَّة النظرية وسلامتها. فالمبدأ هو الذي يتحكَّم بالطبيعة ويسبغ عليها معناه. هكذا مال مونتسكيو إلى اعتبار المبدأ أو النظرية عاملاً أساسياً وحاسماً في بناء وحدة المبدأ والطبيعة. ففساد مبادىء الحكومة يستتبع بالضرورة سوء القانون، ولو كان من أفضل القوانين، وهذا بالتالي يرتد ضد الدولة؛ أما سلامة المبادىء فإنَّها تجعل من القانون جيداً، حتى ولو كان من أفسد القوانين، وهذا بالتالي يرتد لمصلحة الدولة. يقول مونتسكيو: «هناك القليل من القوانين التي تفقد صلاحيتها حين لا تفقد الدولة مبادئها»[١].

والدولة تتغيَّر، على رأي مونتسكيو، بطريقتين:

أ ـ إما لأن الدستور يصحح ذاته؛ عندما تحافظ الدولة على مبادئها وتبدل الدستور.

ب ـ الدستور يفسد ذاته بذاته؛ إذا فقدت الدولة مبادئها في حال تبدل الدستور.

ومونتسكيو لا يستبعد تأثير الطبيعة في المبدأ، في حدود معينة، وإلَّا كيف نفسر كلامه عن قوانين لصيانة وتقوية المبدأ؟

إذاً هناك أنواع ثلاثة من الحكومات: جمهورية وملكية واستبدادية.

الحكومة الجمهورية: يميز مونتسكيو بين شعبين في الشعب الواحد. فهو لا يريد أن تكون السلطة «لحثالة الشعب»[٢]؛ وهذه هي فكرته الأساسية. فكيف يستطيع الهوى الحكم؟ فإذا تم ذلك، فيعني غياب العقل تماماً. من هنا يجب أن يحرم الشعب من كل سلطة مباشرة، وليختر لنفسه ممثليه؛ وسوف ينجح في التمييز بين الصالح والشرير؛ لأنه يمتلك قدرة طبيعية للتمييز بين الكفاءات. فموهبة الشعب الطبيعية تجبر على الإقرار بأنَّه عاجز عن أن يكون سيد نفسه، وأنَّه عليه أن يتخذ من الذين يمتازون عنه رتبة، في المال والجاه، أسياداً له.

---

(١) مونتسكيو، السياسة والتاريخ، مرجع مذكور، ص ٥١.

(٢) المرجع السابق، نفسه، ص ٦٢.

وإذا قارنا جمهورية مونتسكيو بجمهورية روسو، وفضيلة الأولى بفضيلة الثانية؛ لوجدنا أن جمهورية مونتسكيو تمت إلى الماضي وجمهورية روسو تمت إلى المستقبل. جمهورية روسو جمهورية الشعب، في حين أن جمهورية مونتسكيو جمهورية أعيان. فروسو لم يرض البتة بأن يصبح ممثلو الشعب أوصياء عليه[1]. فالسيادة تكمن في الإرادة العامة، ولا يمكن تمثيل الإرادة مطلقاً. فالديمقراطية التي تعطي لنفسها ممثلين هي ديمقراطية شارفت على النهاية؛ في حين أن مونتسكيو يؤكد أن كل ديمقراطية من دون ممثلين هي استبداد شعبي.

وعموماً فإن مفهوم مونتسكيو للديمقراطية يتضمن تقسيم الشعب تقسيماً طبقياً إلى درجة قد تحرم الإنسان العادي من الانتخاب. ويستشهد بالمشرعين الرومان، الذين اشتهروا بهذا التقسيم وفهموا أن الاقتراع العام هو قانون للديمقراطية، وأنَّه «لا بد لصغار الشعب من الاستنارة بالأعلين، واحتوائهم بثقل بعض الشخصيات»[2]. وعموماً فإن مونتسكيو يؤكِّد أن عامة الناس لا يتسلمون سلطة فيقول: «يجب ألا يسقط النفوذ بين يدي حثالة الشعب»[3].

الحكومة الملكية: الملكية حكم الفرد الواحد بواسطة قوانين مستقرة لا تتغيَّر ومبدؤها سيادة الشرف.

الفرد الواحد هو الملك. لكن ما هي القوانين الثابتة؟ القوانين الثابتة التي يذكرها مونتسكيو هي السلطات الوسيطة، وهي النبلاء ورجال الدين؛ وقانون وراثة العرش، وهو القانون الذي يمنع تمزّق السلطة والمنازعات ليس فقط بعد الوفاة، وإنما أثناء الحياة. هكذا أدخل مونتسكيو مراتب اجتماعية وهيئات متميزة، ليؤكِّد بأن الملك ليس ملكاً إلَّا بوجود النبلاء ورجال الدين. وعليه، كملك، الاعتراف بهذه الهيئات وأمثالها والمحافظة على ما لها من امتيازات.

---

(١) أي على الشعب.

(٢) مونتسكيو، السياسة والتاريخ، المرجع نفسه، ص ٦٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٤.

فبدون الملك لا وجود للنبلاء ورجال الدين. وبدون النبلاء ورجال الدين لا وجود للملك. يقول مونتسكيو: «لا بد من مراتب وسيطة إذا كنا لا نريد أن يكون الملك طاغية»[1]. فالملك دون نبلاء ورجال دين، أي دون سلطات وسيطة سيكون طاغية.

وحكم الفرد هو حكم أمير محميّ من تجاوزاته بواسطة مراتب متميزة ومراتب محمية من الأمير بشرفها. أميرٌ محميّ من الشعب وشعب محميّ من الأمير بواسطة تلك المراتب ذاتها. كل شيء يتعلّق بالنبلاء. سلطة ملكية ملجومة بمزايا تلك المراتب أكثر مما هي ملجومة بالشروط الاجتماعية الثابتة. ويبدو أن مونتسكيو يتجه بداهة صوب الملكية.

الحكومة الاستبدادية: حكم الفرد الأوحد، بلا قوانين ولا قواعد، وإنما بإرادته ونزواته، بخلاف الجمهورية، وبطريقة مماثلة للملكية. إنَّه الحكم الحدِّي وحدود الحكم.

ليس للاستبدادية قوانين، لذا فالنظام الاستبدادي لا بنية له. يوكل الطاغية سلطته كلها للوزير الأكبر. لكنه لا يتمتع من القانون السياسي إلّا بالمظهر. إنه مجرد قانون مزاجي ذاتي، يفضح حماقة الطاغية. فالسياسة في النظام الاستبدادي لا تتحدد إلّا بالأهواء والميول والأمزجة؛ إذ لا بنية للنظام الاستبدادي. يمكن أن يكون الدين بديلاً عن القانون السياسي في الحكم الاستبدادي؛ نظراً لأنه السلطة الوحيدة التي تقف فوق سلطة المستبد وتتمكن في بعض الأحيان من كبح جماحه والحد من تخويفه للناس ووحشيته معهم. لكن جوهر الدين عاطفة؛ لأن الدين في النظام الاستبدادي هو بحد ذاته استبدادي كما يرى مونتسكيو. «إنه خوف مضاعف إلى خوف»[2].

وعليه، لا في حكم الوزير الأكبر ولا في الدِّين، شروط سياسية وقانونية

---

(١) نفسه، ص ٦٦.

(٢) مونتسكيو، السياسة والتاريخ، مرجع مذكور، ص ٧٦.

متعالية على أهواء المستبد وانفعالاته. ولا قوانين قضائية؛ إذ ليس للقاضي من مرجع سوى مزاجيته. ولا من طريقة للحكم سوى نفاذ صبره؛ كذلك لا يهتم النظام الاستبدادي بتنظيم المبادلات والتجارة. التاجر يعيش «كل يوم بيومه»[١]. فالاستبدادية نظام اللحظة. فكما يقرِّر المستبد في اللحظة نفسها بلا تفكير ولا مقارنة ولا موازنة ولا تدبير ولا إمهال... كذلك الشعب بأكمله يقلد صورة الحاكم المستبد.

يتمتع جميع الناس في النظام الاستبدادي بالمساواة المطلقة، لا لأنهم كل شيء، كما هو الحال في النظام الديمقراطي، بل لأنهم لا شيء. إنه يزيل التراتبية بواسطة المساواة العامة، لا نظاماً وراثياً ولا نبلاء. لا يحتاج المستبد إلى كبار بالدم ولا إلى كبار بالثروة. فالطاغية لا يسمح لأحد أن يغتني ويرتفع إذ لا يتسامح مع أي تعاظم لأي مؤسسة، حتى ولو كان أوكلها لأحد أتباعه. صحيح أنه لا بد من وزير وحكام وقضاة وباشوات. لكن كل ذلك طارىء، قابل للتخلي عنه كأنه لم يكن. إنه معدوم منذ حصوله. إذ يمكن، في المجتمع الاستبدادي صناعة أمير من دجال وصناعة دجال من أمير. حتى الجيش، الهيئة الضرورية للأمن والإرهاب، ليس لها مكان في النظام الاستبدادي؛ لأن هذه الهيئة خطرة على انعدام الثبات والاستقرار. لذا يحتاج النظام الاستبدادي إلى الحرس من الانكشارية، الذين يرتبطون بشخص الحاكم. والاستبدادية، بشكل عام، لا تعرف بنية اجتماعية تماماً كما لا تعرف بنية سياسية أَو حقوقية.

وختاماً، فإن مونتسكيو يعتبر أن الاستبدادية طريق حتمي يقود إلى الثورات الشعبية. يقول مونتسكيو: «أيها الأمراء، ابتعدوا عن الاستبداد، إذا كنتم تريدون إنقاذ عرشكم من عنف الشعب»[٢]. وهنا ينبِّه مونتسكيو الأمير أَو الحاكم إلى أنَّه بحاجة إلى طبقة متوسطة من النبلاء، لحمايته والدفاع عنه من الشعب. هذا هو أساس التحالف المبني على العقل وتبادل المنفعة. لذا عليه أن يعترف بالنبلاء لتثبيت حكمه.

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) مونتسكيو، السياسة والتاريخ، مرجع مذكور، ص ٨٥.

الفصل بين السلطات: ضمن مونتسكيو نظريته في السياسة مسألة الفصل بين السلطات. ولعل كلامه على مسألة الفصل بين السلطات، هو الذي أخرج مونتسكيو من الكلاسيكية السياسية[1] إلى دائرة السياسي من حيث هو سياسي، فأظهر عبقرية في نظريته عن التوازن بين السلطات، حيث قدَّم حلاً للمسألة السياسية المتعلقة باستعمال وإساءة استعمال السلطة. ولا يزال موضوع ماهية السلطة وموضوع توازن السلطات من المسائل المعاصرة التي تناقش دوماً في إطار الأفكار التي ثبتها مونتسكيو.

ويذهب مونتسكيو إلى أن السلطة القضائية هي «لا مرئية كأنَّها معدومة»[2] فالقاضي بالنسبة إلى مونتسكيو هو نظرة وصوت؛ لأن مهمته تكمن في مطالعة القانون وقوله. وعليه فيبقى سلطتان: تنفيذية وتشريعية وثلاث قوى هي الملك والنبلاء والشعب. ويسعى مونتسكيو إلى دمج وربط القوى الثلاث؛ إذ الأمر يتعلق بمسألة سياسية حول ميزان القوى ومسألة حقوقية يتعلَّق بتعريف الشرعية. ويستبعد مونتسكيو إمكانية استيلاء السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية؛ لأنه إذا حكم الشعب فتهلك الدولة؛ أما العكس فليس صحيحاً، إذ يمكن للملك أن يستولي على السلطة التشريعية ويستمر في اعتداله. كما يستبعد مونتسكيو القبض على زمام السلطة القضائية من قبل السلطة التنفيذية أي الملك، لأن هذا يؤدي إلى موقف استبدادي، وبالتالي هلاك الدستور وانعدام السلطات الوسيطة.

٢ ـ روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م)

من المفكرين الفرنسيين في القرن الثامن عشر. إن ما يهمنا من فكره هو تحديداً الفكر الديني والسياسي.

على الصعيد الديني، حارب روسو المادية وكافح الإلحاد.

---

(١) نظرية مونتسكيو في السياسة كلاسيكية؛ ميز فيها أشكالاً سياسية مختلفة واصفاً اقتصادها وحركيتها الخاصة.

(٢) مونتسكيو، السياسة والتاريخ، المرجع السابق، ص ٩١.

ذهب روسو إلى أن العقل ليس مرجعاً نهائياً لإثبات وجود الله والخلود وسائر الحقائق الدِّينية. نعم إذا كان العقل دليلاً لنا في حياتنا العادية بما فيها من أمور وتعقيدات، فهو ليس كذلك في حالة الأزمات التي تواجهنا في حياتنا؛ إذ إننا حيال الأزمات الكبرى ومسائل الإيمان نثق بمشاعرنا أكثر مما نثق بعقولنا. فإذا عارض العقل الدين، فلن يكون ذلك في مصلحة العقل؛ لأن العقل ليس الفيصل الذي ينتهي بحكمه كل ادعاء. فالإنسان كثيراً ما يرفض بالفطرة نتائج العقل ويكون محقاً بذلك. وعليه، فالفطرة والشعور والعاطفة والأحاسيس، كلها بمعنى واحد، هي وسيلة أساسية للمعرفة ولا تقل أهمية عن العقل. من هنا رأى روسو أنَّه لا داعي لأن يرفض الإنسان ما هو في فطرته وشعوره وعاطفته، ليلتزم بما يمليه عليه عقله المنطقي، وبخاصة أن العقل أحدث عهداً من ميول الإنسان الغريزية، وبالتالي فإن ما هو فطري وغريزي هو أجدر بالثقة مما هو عقلي. هكذا قرَّر روسو صراحة بعلو الشعور وتفوقه على العقل.

وفي مقالة له حول السؤال الآتي[1]: هل حقَّقت العلوم والآداب نفعاً للبشرية؟ يقول روسو: «العلوم والآداب والفنون هي أسوأ أعداء الأخلاق، ولأنَّها تخلق الحاجات فهي مصادر للرق، إذ كيف يمكن فرض الأغلال على أولئك الذين يمضون عراة، مثل البدائيين الأمركيين»[2].

هكذا اعتبر روسو أن الثقافة قريبة إلى الشر أكثر من الخير. وكل من تفلسف فسدت أخلاقه.

إلى ذلك فقد أعلن روسو بأن التفكير يناقض الطبيعة البشرية. والإنسان الذي يفكر هو حيوان سافل وأخلاقه فاسدة؛ ودعا إلى التخلي عن التطور

---

(١) خصَّصت أدكايمية «ديجون» جائزة لمن يقدم أفضل مقال حول هذا الموضوع؛ وقد فاز روسو بالجائزة. وكانت إجابته بالسلب، أي أن العلوم والفنون والآداب لم تحقق نفعاً للبشرية.

(٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة، الكتاب الثالث، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م، ص ٢٩١.

العقلي؛ وشجع على الاتجاه نحو الرياضة القلبية. فالتعليم لا يجعل الإنسان خيِّراً وفاضلاً، وإنما يجعله ناجحاً في أساليب الغش وأفعال الشر؛ ولذا فإن غريزة الإنسان ومشاعره وأحاسيسه جديرة بالثقة أكثر من عقله.

هذا الموقف المؤيد للعاطفة والمشاعر أنعش التيار الديني وأثَّر فيه إلى حدٍّ كبير وحدَّ من انتشار موجة الإلحاد، التي استشرت في عصره، وخفَّف من حدَّة مواقف الرافضين للدين بشكل عام.

إذاً، العقل والشعور على طرفي نقيض عند روسو. العقل يتجه ضد الإيمان بالله وحقائق الدين؛ في حين أن الشعور يتجه إلى تأييد الإيمان بالله وحقائق الدِّين. وروسو دعا صراحة إلى تغليب المشاعر على العقل وشكوكه.

ويبدو أن استبعاد روسو للعقل لصالح الشعور والفطرة لم يكن ليخطر بباله لو أن العقل أيَّد الدِّين وحقائقه. ذلك أن العصر الذي كان فيه روسو، كان العقل موجهاً ضد الدِّين، بشكل عام، ولذا استبعده روسو.

وعموماً، فإن هناك تحفظات على رأي روسو هذا نطرحها بشكل أسئلة:

ما هو الضامن لصحة المعتقدات المبنية على الانفعالات القلبية؟

أليست المعتقدات الناتجة عن المشاعر خاصة ما دامت صادرة عن إنسان، مشاعره تختلف عن مشاعر غيره من النّاس؟

هل القلب يقول الشيء ذاته لجميع الناس؟[1].

لو كان إثبات وجود الله، كما جاء عند روسو، دليلاً؛ لأمكننا إثبات بطلانه. لكنه ليس دليلاً لأنه لا يتكون من نقاط مثبتة ومبرهن عليها.

أما نظرية روسو في السياسة فيعرضها في كتابه، العقد الاجتماعي، الذي يغلب عليه طابع العقل والاستدلال، أكثر من الأحاسيس والمشاعر.

---

(١) القلب لا يكشف للملحد عن وجود الله؛ في حين يكشف للمؤمن عن وجود الله.

يخدم روسو الديمقراطية بلسانه فقط، في حين أنه يميل إلى تأييد الحكم الاستبدادي. ويفضل الحكم الديمقراطي للدولة الصغيرة والحكم الأرستقراطي[1] للدولة المتوسطة الحجم والحكم الملكي للدولة الكبيرة. ويفضل من الدول الدولة الصغيرة؛ لأن الديمقراطية تطبق فيها إلى حدٍ بعيد. وحين يحدِّثنا روسو عن الديمقراطية، فيعني المشاركة المباشرة لكل المواطنين.

ركَّز روسو على حرية الإنسان فقال: «لقد وُلد الإنسان حراً، وهو في كل مكان مكبَّل بالأغلال. فرجل واحد يظن نفسه سيداً للآخرين، ولكنه يظل أشد عبودية منهم»[2]. ورغم أن الحرية كانت الهدف السامي لفكر روسو، فهو يعمل على ضمان قيمة المساواة، ولو على حساب الحرية.

ذهب روسو إلى أنه من الضروري أن يتحد الناس في مجتمع، بغية حفظ البقاء. وركَّز على عدم المساس بالحرية. يقول روسو: «المشكلة هي إيجاد شكل من المشاركة يدافع عن شخص كل مشارك ويحميه بقوة المجموع، ويمكن فيه لكل مشارك، بينما يتحد مع الكل، أن يبقى حراً كما كان من قبل. هذه هي المشكلة الأساسية التي يزودنا العقد الاجتماعي بحل لها»[3].

ويدعو روسو الإنسان للانضواء تحت الجماعة انضواءً تاماً، انضواء بغير تحفّظ؛ وفي هذا إبطال للحرية وتنكر لها، تلك الحرية التي أكّدها ودعا إلى عدم المساس بها؛ ورفض كلي لنظرية حقوق الإنسان. لكن روسو يؤكد فيما بعد أن العقد الاجتماعي وإن أقرَّ للنظام السياسي سلطة شاملة على كل عضوٍ من أعضائه، فإنه يبقى للإنسان حقوقه الطبيعية باعتباره إنساناً. فليس باستطاعة الملك فرض قيود ضارَّة على الناس في المجتمع؛ كما أن الجماعة ليست قادرة على أن ترغب أفعالاً ضارة كهذه.

---

(١) الحكومية النيابية يدعوها روسو «الارستقراطية المنتخبة».

(٢) برتراندرسل، الفلسفة الغربية، مرجع مذكور، ص ٣٠٢.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

والحاكم، في نظر روسو، ليس هو الملك، وليس هو الحكومة؛ وإنما هو الجماعة بما لها من قدرة جماعية وتشريعية. فللإرادة العامة دور هام جداً، عند روسو. والحاكم لا يعطي أفراد مجتمعه أية ضمانة، لأن دوام حكمه وسيادته من أفراد رعيته، وبالتالي فلا تعارض بين مصلحته ومصلحتهم. «إن الحاكم بفضل ما هو عليه فقط، هو ما ينبغي أن يكون»[1].

وإرادة الحاكم صحيحة على الدوام، لأنّها إرادة المواطنين. وقد تكون للحاكم إرادة خاصة تخالف الإرادة العامَّة. ومن يرفض طاعة الإرادة العامة سيُلزم بالطاعة، أي سيُلزم على أن يكون حر الإرادة. ولا شك في أن هذا التصور: يجب أن تجبر لتكون حراً، هو تصور ميتافيزيقي بحث[2].

إلى ذلك فإن روسو لم يحترم الملكية الفردية. فالدولة، بحكم علاقاتها، بكل أفرادها، هي السيدة المتصرفة بكل ما يملكون. والحكومة، أي السلطة التنفيذيَّة، هي صلة اتصال بين الحاكم وأفراد الدولة. يقول روسو: «إذا رغب الحاكم في الحكم أو المشرع في وضع القوانين، أو إذا رفض المواطنون الطاعة، لحلَّت الفوضى محل النظام، وسقطت الدولة في هوة الاستبداد أو الفوضوية»[3]. وفي هذا يتفق روسو مع مونتسكيو.

وبالعودة إلى نظرية الإرادة العامة، النظرية الغامضة، في فكر روسو، نرى أن الإرادة العامة، بنظره، ليس هي إرادة الأغلبية، وليست هي إرادة جميع أفراد الدولة. فيبدو أن صورة الإرادة العامَّة، عند روسو، تنتمي إلى الكيان السياسي من حيث هو كذلك. الإرادة العامَّة عنده دائماً مصيبة، وتتجه في وجهة مصلحة الجماعة؛ ولكن هذا لا يعني أن آراء النّاس تتساوى بالصحة، إذ غالباً ما يحصل اختلاف بين الإرادة العامَّة وإرادة كل المواطنين. فما هي الإرادة العامَّة

---

(١) الفلسفة الغربية، مرجع مذكور، ص ٣٠٤.

(٢) هل يجبر أن يكون القاتل حراً إذا قتل؛ وهل يجبر السارق أن يكون حراً إذا قطعت يده أو أودع السجن؟

(٣) الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص ٣٠٥.

على وجه التحديد، كما أرادها روسو؟ يقول روسو: «عندما يجري الشعب مداولاته وقد تزود بمعلومات مناسبة، إذا لم يكن ثمة اتصال بين المواطنين كل منهم والآخر، فإن المجموع الكبير الكبير للخلافات الصغيرة يعطي الإرادة العامَّة، ويكون القرار دائماً قراراً صالحاً»[1]. ولما كانت الإرادة العامَّة تمثِّل المصالح الذاتية المشتركة لكثير من المواطنين المختلفين، فيلزم أن تمثِّل المصلحة الذاتية للجماعة.

ويتحدَّث برتراندرسل عن العقد الاجتماعي فيقول: «وقد أصبح العقد الاجتماعي، إنجيلاً لمعظم قادة الثورة الفرنسية، ولكن دون شك، كان مصيره مصير سائر الأناجيل، فلم يقرأ بعناية، وفهمه معظم تلاميذه فهماً أقل. وقد أعاد هذا الكتاب عادة التجريدات الميتافيزيقية إلى أصحاب النظريات عن الديمقراطية، وبنظريته في الإرادة العامَّة جعل من الممكن التوحيد بين القائد وشعبه توحيداً صوفياً، لم يكن في حاجة إلى تأكيد من جهاز أرضي، من قبيل صندوق الاقتراع»[2].

٣ ـ فولتير وعصر التنوير الفرنسي

ڤولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨م). كافح ڤولتير ضد طغيان رجال الدِّين، فأعلن بجرأته، التي لا حدود لها، شعاره المشهور «اسحقوا العار»؛ كما شكك في صحة الإنجيل، منطلقاً من إيمانه بالله وحده، وإنكاره للوحي ولكل الأنظمة الدِّينية.

رأى ڤولتير أن إصلاح الخلل الاجتماعي لا يكون إلَّا بواسطة توزيع الملكية على أكبر عدد ممكن من النّاس. فالملكية تقوي شخصية الإنسان وتعلي من شأنه وكرامته.

رفض ڤولتير أن يتبنَّى نوعاً من أنواع الحكومات؛ لكنه مال نظرياً إلى النظام الجمهوري. وذهب إلى أن هذا النظام يتناسب مع الدول الصغيرة. ولم

---

(١) الفلسفة الغربية، مرجع مذكور، ص ٣٠٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٩.

يحبِّذ حكم النّاس لأنفسهم، لأن جماهير الشعب عديمة الكفاءة. ولذا، فإن الجمهوريات تزول سريعاً.

وتعني الوطنية أَو القومية، في مفهومه، حب الإنسان لوطنه، وكراهيته لسائر البلدان؛ أما الوطني العاقل والمواطن المثالي أَو العالمي فهو الذي يحب الخير لبلده ولسائر بلدان العالم كذلك.

كره ڤولتير الحرب، لأنها جرم كبير وشر عظيم. فالحرب قتل والقتل حرام. لذلك، فهو عندما يتحدَّث عن التغيير في المجتمع، فيرى أن الثورة لا تشكِّل الحل الأمثل للمجتمع. فثقته بالشعب معدومة، لأنَّه «عندما يتولى الشعب الحكم كل شيء يضيع»[1]. ذلك أن أكثرية الناس تنشغل بأعمالها ولا وقت لديها لتفهم مسائل وقضايا الشأن العام. والتاريخ يشهد أن التغيير ليس سوى إحلال خرافة مكان أُخرى.

أم عدم المساواة بين النّاس في المجتمع فهو عماد الدولة وأساسه، إذ لا يمكن إحلال المساواة بين أفراد المجتمع، ما دامت حياة الإنسان نضالاً وكفاحاً وعملاً. نعم، يمكن للناس أن يتساووا في الحرية ولا يخضعون إلَّا لسلطان القانون. لقد أعلى ڤولتير من قيمة العمل وحضَّ عليه فقال: «كلما تقدمت فيَّ العمر أكثر شعرت بضرورة العمل أكثر، وأصبح العمل لذَّتي الكبرى، وحلَّ فيَّ مكان أوهام الحياة، إذا أردت ألا ترتكب الانتحار، أوجد لنفسك عملاً»[2].

أما التقاليد والرواسب الثقافية، فلا يمكن التخلي عنها. وإذا حاول المجتمع التحرر من الماضي والتخلّص من التقاليد والرواسب، فإنه لن يتمكن. فالمجتمع، في نظر ڤولتير، يحتاج إلى المزيد من الوقت بغية تطويره والنهوض به. وأكد أن عامل الإصلاح، إنما يكون في الوقت والفكر معاً.

---

(١) وِلْ ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، بيروت، مكتبة المعارف، ط ٤، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٣٠٥.

(٢) قصة الفلسفة، مرجع مذكور، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

لقد رغب ڤولتير بالإصلاح والتغيير في مجتمعه وأرهص للثورة الفرنسية قائلاً: «كل شيء أراه ينبىء عن بذور ثورة لا مفر من وقوعها في يوم من الأيام، والتي لن أسعد برؤيتها. إن الفرنسيين يأتون متأخرين جداً دائماً، ولكنَّهم يأتون في النهاية، إن الضوء يمتد من الجيران إلى الجيران. وسيحدث انفجار ثوري عظيم في أول فرصة، ويعقبه هياج نادر، يا لسعادة الشباب لأنهم سيشاهدون أشياء بديعة جميلة»[1].

بعد هذه اللمحة السريعة عن كل من روسو وڤولتير يحسن بنا أن نقارن بينهما لنرى أن بينهما صراعاً شبيهاً بصراع العقل والعاطفة. فڤولتير آمن بالعقل للتثقيف والإصلاح والتغيير، أما روسو فلم يكن إيمانه بالعقل إلَّا قليلاً. ڤولتير رفض الثورة في حين أن روسو لم يخْشها.

إلى ذلك فإن ڤولتير يختلف مع روسو عندما هاجم الأخير العلوم والفنون والآداب ودعا الإنسان إلى الحياة الطبيعية التي كان يعيشها؛ رد عليه ڤولتير برسالة قال فيها: «لم يقم أحد بمثل هذه المحاولة التي تحاول فيها تحويلنا إلى وحوش وحيوانات... أنا لا أتفق معك في كلمة واحدة مما قلته، ولكنني سأدافع عن حقك في الكلام وحرية التعبير عن أفكارك حتى الموت»[2].

لقد اعتبر ڤولتير أن مقولة روسو، التي نبذ فيها العلم والفن والحضارة، ليس إلَّا سخفاً صبيانياً؛ لأن حياة الحضارة والمدنية أفضل من حياة البداوة والوحشية.

أما عن وسائل التغيير في المجتمع، فإن ڤولتير رأى ذلك بواسطة التعليم والتطور بشكل هادىء ومتدرج وسلمي وعقلاني؛ أما روسو فرأى أن التغيير يتم بواسطة العمل الغريزي الذي يقضي على النظام القديم ويبني نظاماً جديداً.

---

(١) مرجع مذكور، ص ٣٠٧.

(٢) قصة الفلسفة، مرجع مذكور، ص ٣٠٨.

وختاماً، كان عصر ڤولتير من أعظم عصور أوروبا تقدماً وتحضراً. وقد مثَّل ڤولتير بحق روح عصره وجوهره. لقد أثر ڤولتير بنهضة فرنسا وإصلاحها، وأرهص لثورتها، وحارب الفساد المستشري والخرافات والتقاليد البالية متخطياً بذلك تعاليم لوثر وكالڤن، معطياً العقل قوة دفع كبيرة ومعداً النّاس للحرية.

٤ ـ كنْت[1] (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م)

إذا كان الفلاسفة التجريبيُّون يرون أن المعرفة الإنسانية تبدأ من الحواس ومن الانطباعات الحسية، من الأَفكار الحسية؛ ومنها يمكننا أن ندرك العالم الحسِّي ونؤلِّف أَفكاراً مجردة من الانطباعات الجزئية؛ وأكدوا أن كل أَفكارنا هي أَفكار تجريبية، إذ لا يوجد في العقل الإنساني فكرة غير تجريبية.

وإذا كان الفلاسفة العقليّون يرون بدورهم أن العقل هو المصدر الوحيد لكل أنواع المعرفة الإنسانية، إذ إن العقل، بنظرهم، قوة فطرية، أَو ملكة فطرية، أَو نور طبيعي في النّاس جميعاً؛ والإنسان بالتالي يتلقى العلم من عقله هو، بواسطة مبادىء فطرية أساسية موجودة فيه وسابقة على كل تجربة. وعليه، فالإنسان يعرف العالم الخارجي بواسطة المبادىء العقلية السابقة على كل تجربة، وذكروا من مبادىء العقل الأساسية مبدأ الهوية أَو الذاتية، مبدأ عدم التناقض، مبدأ الثالث المرفوع، مبدأ العلية[2]. كما تصوروا أحكام العقل ثابتة لا تتغيَّر بتغيّر الزمان والمكان، وضرورية أي ذات نتائج حتمية، وكلية أي عامة بين جميع الناس.

إذا كان موقف كل من العقليين والتجريبيين هو كما ذكرنا، فما هو موقف كانت؟

وقف كانت، في نظريته في المعرفة، وسطاً بين الفلاسفة العقليين والفلاسفة التجريبيين.

---

(١) أو كنط، كما في بعض الكتب؛ أَو كانْت، كما في كتب أخرى. هو «أمانويل كانط» أَو «عمانوئيل كانت» من أعظم الفلاسفة المحدثين.

(٢) راجع كتابنا، مقدمات في علم المنطق، بيروت، دار الهادي، ط ١، ١٩٩٦م، ص ١٥٦ ـ ١٥٨.

لقد اتفق كانت مع الفلاسفة التجريبيين في أن المعرفة الإِنسانية يجب أن تبدأ حكماً من الانطباعات الحسية، ويسميها الحدوس الحسية؛ إذ لا يعقل أن يحصل الإِنسان على معرفة شيء من دون أن يستخدم حواسه ويستقبل أَفكاراً حسية آتية إليه من تأثير الأجسام الحسية المادية عليه.

كما اتفق كانت مع الفلاسفة التجريبيين في أن الإِنسان يستقبل الانطباعات الحسية رغماً عنه، إذ ليس حراً في أن يستقبل الانطباعات الحسية أَو لا يستقبلها. فليس للإِنسان حرية اختيار إذا فتح عينيه، وكان الضوء كافياً للرؤية الواضحة، في أن يرى ما هو الشيء الذي أمامه أَو لا يراه، بل هو سيراه حتماً.

غير أن كانت يختلف مع الفلاسفة التجريبيين في أنَّهم يعتبرون الانطباعات الحسِّيَّة هي المصدر الوحيد للمعرفة الإِنسانية، أَو هي كل مصدر الإِنسان في المعرفة؛ في حين رأى هو أن العقل الإِنساني يحتوي، إِلى جانب الأَفكار الحسِّيَّة التي يستمدها من التجربة الحسِّيَّة، أَفكاراً قبلية غير تجريبية، أَو غير مستمدة من التجربة. تلك الأَفكار القبلية، كما رأى كانت، تنشأ عن طبيعة العقل وتلقائيته وفاعليته.

إذاً لم يعتقد كانت بخداع الحواس ولا بالشك في المعرفة الحسِّيَّة، كما فعل الفلاسفة العقليون؛ لكنه يلتقي معهم، أي الفلاسفة العقليين، في أن العقل الإِنساني يحصل على أَفكار لا تستمد من التجربة يسميها الأَفكار القبلية فما هي هذه الأَفكار القبلية؟ وكيف يحصل العقل على مثل هذه الأَفكار؟

الأَفكار القبلية، في نظر كانت، لا توجد في العقل الإِنساني بالمعنى المكاني، أي أَنَّها لا توضع في العقل وضعاً؛ كما أَنَّها ليست موجودة في الإِنسان منذ ولادته. الأَفكار القبلية استعدادات في الإِنسان لا يشعر فيها إِلّا حين يثيرها مثير أَو يحفزها حافز من الخبرة الحسِّيَّة. والمثيرات والحوافز هنا هي الانطباعات الحسِّيَّة. يلتقي الانطباع الحسي مع الفكرة القبلية فيشكِّلان مادة للإِدراك الحسي وسائر الأفعال العقلية الأُخرى. يقول كانت: «ليس ثمة شك

بأن معرفتنا كلها تبدأ بالتجربة... ولكن رغم أن معرفتنا كلها تبدأ بالتجربة فلا يستتبع أنها كلها تنشأ من التجربة. لأنه من الجائز أن تكون معرفتنا حتى التجريبية منها تتألَّف مما نستلمه من انطباعات ومما تقدمه ملكة المعرفة عندنا من ذاتها... فمع أن المعرفة ليست سابقة على التجربة من الناحية الزمنية، بل تبدأ بها، إِلَّا أنها لا تعزى إِلى التجربة وحدها»[1].

هكذا ميَّز كانت بين ما هو تجريبي وبين ما هو قبلي، وهما لفظان نطلقهما إما على فكرة وإما على قضية. فنقول، على سبيل المثال، هذه فكرة تجريبية وتلك فكرة قبلية؛ وهذه قضية تجريبية وتلك قضية قبلية. فالمعرفة القبلية مستقلة استقلالاً تاماً عن المعرفة التجريبية؛ أي أن المعرفة القبلية لا تشتق من المعرفة التجريبية ولا تلزم عنها ولا تستنتج منها.

فالقضية، إذا سخن الماء إِلى درجة مئة فإنه يغلي، هي قضية تجريبية، لأنها تصف خبرات معينة عن الماء والحرارة والغليان.

أما القضية، المتناقضان لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً، والقضية، ما يصدق على الكل يصدق على الجزء، والقضية، المساويان لثالث متساويان، فهي قضايا قبلية، لأنها لا تستمد من التجربة الحسِّيَّة؛ وإن كانت التجربة تؤيد صدقها. كذلك اعتبر كانت أن قضايا الميتافيزيقا قبلية ومن أمثلتها: لكل معلول علَّة، الجوهر ثابت، الله كائن لا متناه...

أما الفكرة القبلية، فهي قائمة في الإِنسان كاستعداد يشعر فيه حين يستقبل انطباعاً حسياً مناسباً له كفكرة العلاقة بين الشيء وصفاته، وفكرة الجوهر وأعراضه، وفكرة العلاقة بين العلَّة والمعلول وفكرة الضرورة أَو الاقتضاء، وفكرة الإِمكان، وفكرة المكان؛ فهذه الكلمات: علاقة، جوهر، ضرورة، إمكان، مكان، تدل على تصورات قبلية، لأنها لا تتألَّف من خبرات حسية.

---

(١) كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، منشورات جامعة قاريونس، مرجع مذكور، ص ٢٤١.

أما الفكرة التجريبية، فهي كل فكرة تتعلَّق بموجود ما، كالفكرة التي في ذهني عن الكتاب، الطاولة، الكرسي، الامتحان، البيت، الجامعة؛ فهذه الكلمات: كتاب، طاولة، كرسي، امتحان، بيت، جامعة، تدل على تصورات تجريبية، لأنَّها تتألف من الخبرات الحسِّيَّة.

إلى ذلك، فقد تحدَّث كانت عن وجهين للعقل الإنساني: أحدهما يهتم بالفهم والإدراك والتفكير والاستدلال والبرهان، وسماه العقل النظري؛ أما الآخر فيهتم بمبادىء الأخلاق والدين والسلوك ويسميه العقل العملي. والوجهان جانبان لشيء واحد لا يمكن أن ينفصلا؛ وإنما يمكن التميز بينهما.

العقل العملي يتعلَّق بمبادىء القِيَم والغايات البعيدة. فالعقل العملي هو الذي يدل الإنسان على أن القانون الأَخلاقي موجود فيه، أي في الإنسان، ويحثه دائماً على عدم السعي لتحصيل سعادة دنيوية عاجلة أَو متع آنية سريعة أَو كسب حياتي مفيد وممتع، أَو حتى تحصيل ما يمكن أن يترك له شهرة بعد موته. فالقانون الأَخلاقي يحث الإنسان على التضحية برغباته وشهواته ونزواته ومتعه في سبيل أن يكون إنساناً مواطناً في عالم آخر غير عالمه الذي يعيش فيه؛ فالعقل العملي، إذاً يحث الإنسان على تقبّل فكرة الخلود في حياته الأَخلاقية، بغية تحقيق أهدافه السامية وبالتالي تحقيق الغاية من وجوده.

أما العقل النظري فله ثلاث وظائف هي:

القدرة الحسِّيَّة: وبفضلها نستقبل الانطباعات الحسِّيَّة أَو الحدوس الحسِّيَّة. فالحواس تنقل إلى المخ آثاراً فيزيولوجية، من الأجسام والموجودات الخارجية. وهذه الآثار تتحوَّل إلى انطباعات حسية أَو أَفكار حسية مثل أَفكار اللون والطعم والرائحة والحركة والسكون والجوار والبُعد والوزن. والقدرة الحسِّيَّة انفعالية بطبيعتها؛ بمعنى أنها تستقبل ما يأتي إليها من الحواس والعالم المحسوس، كما لو كانت لوحة تسجل ما يأتي إليها من الخارج، إذ ليس لها فاعلية أَو إبداع.

الفهم: ويسمى العقل الفعَّال. ليست وظيفة الفهم أن يستقبل انطباعات حسِّيَّة؛ وإنما تنشأ عنه أَفكار غير تجريبية، أي تنشأ عنه أَفكار قبلية بتلقائية وإبداع، إذ ليس لها أي مصدر تجريبي. هذه الأَفكار القبلية تسمى مقولات. ومن أمثلتها: الوحدة والكثرة، الإثبات والنفي، الجوهر والعرض، الوجود واللاوجود، العلة والمعلول، الإمكان والاستحالة. هذه الأَفكار مستقلة في مصدرها عن الخبرة الحسِّيَّة. لكن كانتْ رأى أن وظيفتها لا أن تساعدنا على فهم عالم معقول أَو مثالي أَو غير محسوس، كما رأى العقليون؛ وإنما تساعدنا هذه الأَفكار، بنظر كانت، على فهم العالم المحسوس ذاته. فكانتْ يرى أن استقبال الانطباعات الحسِّيَّة لا يؤدي إلى إدراك حسي للأَشياء من حولنا؛ وإنما يحتاج الإدراك الحسِّي، إلى جانب الأَفكار الحسِّيَّة المتناثرة، إلى عنصر يوحِّد بين هذه الأَفكار ويؤلف بينها في وحدة تامة. هذا العنصر تقوم به الأَفكار القبلية. فحين أقول مثلاً: رأيت البرق ثم سمعت الرعد، فإني أكون قد استقبلت انطباعاً لونياً عن حدوث البرق ثم استقبلت بعد ذلك انطباعاً صوتياً عن حدوث الرعد وكلاهما انطباع حسي. غير أن القضية هنا تعبر عن موقف واحد مترابط متكامل. هذا الترابط أتى من أني استُخدمت الفكرة القبلية للعلاقة العلية بين حادثتين متتاليتين، إحداهما تتلو الأُخرى، ومن ثم فالانطباعات الحسِّيَّة والتصورات القبلية يكمل أحدهما الآخر لكي يتم إدراكي الحسي للأَشياء المحسوسة من حولي.

إذاً، يمكننا بواسطة القدرة الحسِّيَّة والفهم إدراك عالم الموجودات المادية إدراكاً حسياً، ويكون هذا العالم بالتالي موضوع معرفتنا التجريبية.

العقل الخالص: ويقصد به كانت قدرة الإنسان على التفكير المنطقي الميتافيزيقي، أي التفكير فيما وراء المحسوسات، أَو هو الذي بواسطته يستطيع الإنسان السعي نحو المطلق. والأَفكار التي تصدر عن هذا العقل هي أَفكار غير تجريبية؛ لكن مع ذلك فهي تختلف عن الأَفكار القبلية لوظيفة الفهم. إذ إن أَفكار العقل الخالص لا يوجد ما يقابلها من خبرات تجريبية، أي أنَّها لا تطبق تجريبياً على العالم الحسِّي. وقد رأى كانت أنَّه من الممكن أن ترد الأفكار القبلية التي تصدر عن العقل الخالص، على كثرتها، إلى ثلاث أَفكار رئيسية هي:

أ ـ فكرة عن النّفس الإنسانية وأنها جوهر بسيط خالد.

ب ـ فكرة عن أن العالم الذي نعيش فيه ينطوي على سلسلة من العلاقات العلية الكاملة، أي أن سلسلة العلل تقف عند علة أولى هي مصدر الكون.

ج ـ فكرة عن تراتبية الموجودات حتى الوصول إلى الكائن الكامل اللامتناهي. ويسمي كانْت أفكار العقل الخالص هذه بالأفكار الخالصة للعقل أو الأفكار الترانسدنتالية TRANSCENDANTALÉ؛ أي الأفكار الاستعلائية السامية. ومعنى ذلك أن مثالية كانْت هي مثالية سامية متعالية تهتم بوضع الشروط الأولية التي تجعل التجربة ممكنة. وقد تصور كانت هذه الشروط الأولية باعتبارها قائمة في داخل التجربة مباطنة لها. ويعني كانت بالشروط الأولية الشروط العقلية التي يضعها العقل من دون أن يعتمد على التجربة. ورأى أن هذه الشروط تتعلّق بالتجربة الممكنة فقط أو ما يسميها بالتجربة العقلية، أي أنها لا تتناول التجربة الواقعية الحقيقية التي تجري في المعمل أو المختبر أو الطبيعة. فأفكار العقل الخالص على حد قول كانْت «متعالية على الخبرة»[1]؛ أي أنها لا تدل على ما يقابلها في مجال معارف الإنسان الموضوعية، لأنّها أفكار مطلقة. ولا تكون الفكرة المطلقة موضوع خبرة حسية تجريبية واقعية.

وقد رأى كانت أن الإنسان قادر على أن يبرهن على صدق الأفكار الأساسية الثلاث: النّفس والعالم والله بواسطة العقل الخالص الذي يتطلع دائماً نحو المطلق. أي أن كانت يؤكد أن هذه الأفكار هي أصيلة في العقل الخالص، وتصدر عن هذا العقل بطبيعته. والعقل الخالص، بدوره، ليس قادراً على تقديم استدلالات قياسية صحيحة على أن النّفس الإنسانية جوهر بسيط خالد، أو أن العالم ينطوي على سلسلة من العلاقات العلية الكاملة، أو أن الله موجود.

---

(١) محمود زيدان، كنط وفلسفته النظرية، مصر، دار المعارف، ط ٣، ١٩٧٩م، ص ٢٦٤.

بذلك يكون كانْت قد اعتبر أن كل النظريات الفلسفية السابقة عليه والتي أثبتت صدق تلك الأَفكار الثلاث بواسطة البراهين والأقيسة المنطقية هي نظريات باطلة؛ وأن أصحابها وقعوا في خداع ووهم؛ وبالتالي فهي ميتافيزيقيات «غير مشروعة»[1]. وعليه، فإن براهين الفلاسفة على تلك الأَفكار الثلاث هي براهين فاسدة وباطلة، في نظر كانْت.

ويفنِّد كانْت تلك البراهين ويثبت بطلانها. ونورد فيما يلي، على سبيل المثال لا الحصر، إبطال كانْت لبرهان ديكارت على أن الروح جوهر بسيط؛ لأنه برهان قياسي فاسد، وفساده ناتج من خطأ استخدام الحد الأوسط:

- ما لا يمكن التفكير فيه إِلَّا كموضوع جوهر (مقدمة كبرى).
- «الأنا» لا يمكن التفكير فيه إِلَّا كموضوع (مقدمة صغرى).
- ∴[2] الأنا جوهر (نتيجة)

المغالطة في هذا القياس هي في استخدام الحد الأوسط؛ فالحد الأوسط (ما لا يمكن التفكير فيه إِلَّا كموضوع) استخدم بمعنيين مختلفين؛ إذ إنه استخدم في المقدمة الصغرى ليدل على ما هو موضوع دائماً في القضية المنطقية وليس محمولاً؛ في حين أنه استخدم في المقدمة الكبرى، ليدلّ على شيء ثابت. إلى ذلك فإن استعمال (ما لا يمكن التفكير فيه) في المقدمة الصغرى يدل على أن موضوع التفكير والذات التي تفكر شيئاً واحداً؛ بينما تدل الألفاظ عينها في المقدمة الكبرى على أن الذات المفكرة كموضوع ليست إِلَّا ظاهرة فكرية.

لكن، هل يمكن القول إن العقل الخالص مخدوع في الاعتقاد بأن النّفس جوهر خالد وأن الله موجود كامل لامتناه وأن العالم حتمي؟

إنَّ كانْت عندما يبرهن على فساد تلك الاستدلالات لا يعني أن النّفس ليست خالدة، وأن الله ليس موجوداً، أَو أن العالم غير محكوم لقانون العلية؛ وإنما هو ذاته يعتقد بخلود النفس، كما يعتقد بوجود الله وبأن العالم محكوم

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٢.

(٢) رمز يفيد الاستنتاج ويوضع بدل اللفظ «إذن».

لقانون العلية الكلي؛ لكنه يرى أن البراهين والأقيسة المنطقية فاسدة وعبث لا طائل تحته لإثبات تلك الأَفكار؛ وإنما يمكننا الاعتقاد بتلك الأَفكار بطريق آخر غير طريق المنطق والبرهان الاستدلالي القياسي.

منهج كانْت في البرهان: قدَّم كانْت لنا أربع نقائض. والنقيضة زوج من القضايا، يبدو بوضوح أن الواحدة منهما تناقض الأُخرى[١]. ولكن يمكن تقديم برهان صحيح ومحكم من الناحية الصورية على كليهما. نسمِّي إحدى القضيتين موضوعاً، والقضية الثانية المناقضة لها نقيض الموضوع. ولما كان المنطق يقتضي أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً، فإن العقل يقع في صراع مع نفسه حين يرى أنه من الممكن أن نقدم برهاناً صحيحاً من الناحية المنطقية على الموضوع ونقيضه في وقت واحد. ذلك الموقف يسميه كانْت «نقيضة العقل الخالص»[٢]. وقدَّم كانْت أربع نقائض هي:

١ ـ تتعلَّق النقيضة الأولى بوجود بداية للعالم في الزمن وحدود في المكان أَو ليس للعالم بداية زمنية وأن المكان لامتناه.

٢ ـ تتعلَّق النقيضة الثانية بأن كل جوهر في العالم مركب من أجزاء بسيطة أَو أن لا شيء في العالم مركب.

٣ ـ تتعلَّق النقيضة الثالثة بخضوع كل ظواهر الكون لمبدأ العلية الكلي أَو أن في الكون حرية وتلقائية.

٤ ـ تتعلَّق النقيضة الرابعة بوجود كائن ضروري ضرورة مطلقة كعلَّة للكون أَو لا يوجد مثل هذا الكائن[٣].

---

(١) المتناقضان لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً. انظر، الاستدلال المباشر، تقابل القضايا، في كتابنا: مقدمات في علم المنطق، مرجع مذكور.

(٢) كنط وفلسفته النظرية، مرجع مذكور، ص ٢٦٢.

(٣) يقول يوسف كرم في كتابه، تاريخ الفلسفة الحديثة، مصر، دار المعارف، ط ٦، ص ٢٤٢: «تلك هي المتناقضات المشهورة عن كنط... قد وردت كلها عند زينون الايلي، وعند أفلاطون في محاورة بارمنيدس على الخصوص، وعند أرسطو في ردوده على حجج زينون وفي محاولة التدليل على قِدم العالم».

والمنهج الذي اتبعه كانْت في البرهان على النقائض الأربع هو برهان الخلف[١]، أي أثبت الموضوع بالبرهان على بطلان نقيضه، وأثبت نقيض الموضوع بالبرهان على بطلان الموضوع[١].

وفي ما يلي مثال توضيحي على البرهان عند كانْت نطبقه على النقيضة الرابعة المتعلِّقة بوجود كائن كامل مطلق كعلّة للكون أولا يوجد مثل هذا الكائن.

أ ـ **البرهان على الموضوع**: ـ يوجد كائن كامل مطلق هو علّة الكون ـ.

لو فرضنا أن الكائن المطلق ليس علة للكون، فيلزم أن يكون لكل معلول عدد غير متناه من العلل؛ ولكن إذا كان كل معلول يشترط أن تكون علله مكتملة، فيلزم أن يكون لكل معلول عدد غير متناه من العلل وهذا خلف.

إذاً، كل معلول يقتضي عدداً كاملاً من العلل، تنتهي بما هو غير معلول بصورة مطلقة وضروري ضرورة مطلقة. أي تنتهي سلسلة العلل عند علة أولى لا علة لها وإنما هي علة العلل.

ب ـ **البرهان على نقيض الموضوع**: ـ لا يوجد كائن كامل مطلق كعلة للكون ـ.

لو فرضنا أن الكون بذاته كائن كامل مطلق، أَو أن كائناً مطلقاً موجود فيه، فيلزم أحد أمرين: إما أن تكون في سلسلة المعلولات علة ضرورية لا علة لها وهذا يتعارض مع قانون العلية في الزمان؛ وإما أن تكون السلسلة ذاتها لا بداية لها. ولكن رغم أنها ضرورية ومعلولة في جميع أجزائها، فهي ضرورية وغير معلولة كمجموعة كلية وهذا خلف؛ لأن وجود مجموعة لا يكون ضرورياً إلَّا إذا كان أحد أجزائها موجوداً وجوداً ضرورياً.

وبالعكس، لو فرضنا أنَّه يوجد علة ضرورية مطلقة للكون خارج الكون، فإن تلك العلة، باعتبارها أعلى جزء في سلسلة علل المعلولات الكونية،

---

(١) للتوسع حول برهان الخلف انظر، مقدمات في علم المنطق، مرجع مذكور.

يُحدثُ وجود الأجزاء التالية له وبالتالي السلسلة كلها. وفي هذه الحال، فإن العلة ستنتمي إِلى العالم وهذا مخالف للفرضية.

إذاً، لا يوجد في الكون ولا خارجه كائن كامل مطلق كعلة للكون.

وما تجدر الإِشارة إليه هو أن الموضوع ونقيضه في هذه النقيضة استند كل منهما إِلى مفهوم العلية، ولكن بنظرة مختلفة. فافترض الموضوع أن العلل لا تكون حاضرة إِلَّا بوجود اللامعلول أَو الموجود المطلق أَو الله؛ أما نقيض الموضوع فادَّعى أن مبدأ العلية يقتضي بأن كل شيء في الزمان يجب أن تكون أسبابه كلها في الماضي، ولا يمكن أن يكون ذاته كائناً مطلقاً ضرورياً أَو سبباً لذاته.

وعموماً، فإن المتناقضات تنشأ من تطبيق مقولات الفهم بعيداً عن التجربة المعقولة، أي تطبيق المقولات على الأشياء في ذاتها، التي لا تشكِّل موضوع المعرفة الإِنسانية[1]، فتصبح المقولات أَفكاراً فارغة، أي من دون مواضيع. من هنا يجب أن نغير نظرتنا إِلى الأَشياء، لأن الأَشياء لا بد وأن يصدق عليها قانون التناقض.

لكن، هل يمكن القول، بناء على ما تقدم، أن العقل الخالص مخدوع في الاعتقاد بأن النّفس جوهر خالد، وأن الله موجود كامل لامتناه، وأن العالم حتمي؟

إنَّ كانْت عندما يبرهن على فساد تلك الاستدلالات لا يعني أن النّفس ليست خالدة، وأن الله ليس موجوداً، وأن العالم غير محكوم بقانون العليَّة الكلي؛ وإنما هو ذاته يعتقد بخلود النّفس، كما يعتقد بوجود الله، وبأن العالم محكوم لقانون العلية الكلي. لكنه يرى أن البراهين القياسية ذاتها فاسدة وعبث لا طائل تحته لإثبات تلك الأَفكار؛ وإنما يمكننا الاعتقاد بتلك الأَفكار عن طريق آخر، غير طريق المنطق والبرهان الاستدلالي.

---

(١) لأن معرفة الشيء في ذاته، أَو الشيء في الواقع، ليست ممكنة في نظر كانْت. فما نعرفه من الشيء هو ما يبدو لنا منه فقط.

هكذا فنَّد كانْت براهين الفلاسفة واستدلالاتهم في النقائض، كما فنَّد براهين الفلاسفة على وجود الله، سواء منها البرهان الأنطولوجي، أَو الكوني[1]، أَو اللاهوتي[2]، وأثبت أنَّها تقوم على مغالطات، أشرنا إلى بعضها؛ ليخلص إلى أنَّه ليس بمقدورنا أن نقدِّم براهين عقلية واستدلالات مناسبة على وجود الروح والعالم والله، لأنها أَفكار متعالية لا تشير إلى أشياء لها وجود واقعي مستقل. ولذا، فهي تعصى على تفكيرنا، كما تعصى الأجسام الطبيعية على مفاهيمنا وإدراكاتنا. وقد توجد أو لا توجد أشياء تقابل تلك الأَفكار، غير أن الحكم اليقيني على وجودها يوقعنا في إشكالات يصعب حلُّها والتغلب عليها.

فعلى الرغم من أن العقل الخالص يقودنا إلى تشكيل الأَفكار الرئيسة الثلاث، فإنَّه هو بالذات لا يمكن أن يثبت واقعيتها. وأهمية تلك الأَفكار تبقى أهمية عملية؛ فهي تتصل بالعقل العملي اتصالاً وثيقاً، أي أنها وثيقة الصلة بالأخلاق. فالاستدلالات التي تعتمد على العقل الخالص توقع في التناقض، والاستخدام السليم والوحيد لهذا العقل يتجه نحو أهداف أَخلاقية.

٥ ـ هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦م)

قسم هيوم إدراكات الإِنسان قسمين: الانطباعات الحسِّيَّة أَو الآثار الحسِّيَّة، والأَفكار. ورأى أن الأَفكار ليست إِلَّا صوراً باهتة متضائلة ضعيفة التأثير للانطباعات الحسِّيَّة. إذ إن فكرة الإِنسان عن شيء ما هي عبارة عن صورته الحسِّيَّة التي انطبعت على حواسه، ولكن بعد أن ضعف تأثيرها وأصبحت باهتة. ولو بقيت الصورة الحسِّيَّة لهذا الشيء على قوتها وقت انطباعها على حواس الإِنسان لما تحوَّلت إلى فكرة[3]. وتشمل الانطباعات الحسِّيَّة الأحاسيس والعواطف والانفعالات.

---

(١) أَو برهان السبب الأول؛ ويبدأ مما هو معلول وينتهي باللامعلول المطلق واختصاره: إذا وجد موجود ما فلا بد من وجود كائن كامل ضروري مطلق؛ وأنا موجود؛ إذن يوجد كائن ضروري أكمل الكائنات.

(٢) ويطلق عليه دليل النظام.

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع مذكور، ص ٥٢٦.

فالانطباعات الحسِّيَّة أقوى من الأَفكار إذاً، على حد قول هيوم: «أعني بالأَفكار الصور الواهنة لهذه الانطباعات في التفكير والاستدلال»[1]. وعليه، فالاختلاف بين الأَفكار والانطباعات الحسِّيَّة هو في قوة ظهورها وحيويتها في العقل.

وقسَّم هيوم الأَفكار إلى بسيطة ومركبة. وذهب إلى أن أَفكار الإِنسان عندما تكون بسيطة فهي تشبه الانطباعات الحسِّيَّة، ولكن بصورة أضعف وأوهن. فكل فكرة بسيطة تُستمد من انطباع بسيط يطابق الفكرة ويمثِّلها بشكل دقيق.

أما الفكرة المركبة فلا تحتاج أن تكون شبيهة بالانطباع الحسي. ففي وسع الإِنسان تخيل فكرة مركبة دون أن يستمدها من الانطباعات الحسِّيَّة، كتخيّله لإِنسان ذي أجنحة، على سبيل المثال لا الحصر ـ غير أن عناصر تلك الفكرة ومقوماتها يستمدها من الانطباعات الحسِّيَّة؛ إذ لديه انطباعات حسية عن الإِنسان وانطباعات حسية عن الأجنحة.

وبصورة أُخرى، فإن هيوم ميز بين فكرة تنتمي إِلى الذاكرة وأُخرى تنتمي إِلى الخيال. فالفكرة التي تنتمي إِلى الذاكرة هي التي لا تزال تحتفظ بحيوية الانطباع الحسي الأصلي؛ أما الفكرة التي تنتمي إِلى الخيال فهي الفكرة التي تضاءلت فيها حيوية الانطباع الحسي.

إِلى ذلك فقد أرجع هيوم جميع المدركات العقلية إِلى ترابط الظواهر النّفسية ترابطاً آلياً وتتابعها تتابعاً خاصاً. ورد هذا التتابع والترابط إِلى قانون التداعي، الذي فسَّر به وجود مبادىء العقل الأولية. تلك المبادىء التي اعتبرها الفلاسفة العقليون فطرية.

والشهرة التي اكتسبها هيوم جاءت من نقده لمبدأ العلية. فمبدأ العلية يمثِّل، في نظر العقليين، المعيار الصحيح والوحيد للضرورة العقلية. فالعقليون

---

(١) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع مذكور، ص ٢٥٣.

تصوروا أن أَفكار الإِنسان يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً ضرورياً ولم يقبلوا في ذلك أية مناقشة؛ لأن تلك الضرورة عقلية أَولية وليست مستمدة من التجربة والواقع الحسي والمدركات الحسِّيَّة. وجاء هيوم ورفض، انطلاقاً من نقطة بدئه الحسِّيَّة، أن يكون ثمة ضرورة عقلية أولية، كما ادَّعى العقليون. وفسَّر الضرورة العقلية القائمة بين العلة والمعلول بالعودة إِلى التجربة الحسية؛ باعتبار أن التجربة الحسِّيَّة هي المصدر اليقيني لكل أَفكار الإِنسان.

فالتجربة الحسِّيَّة، على رأي هيوم، تقدم للإِنسان عدداً من الأمثلة المتشابهة والمتكرّرة، أي تقدِّم مجموعة من العادات التجريبية، التي تجعل الإِنسان يتوقع حدوث شيء ما إذا ظهر شيء آخر سابق عليه، وكان قد اعتاد أن يراه مقترناً بالشيء الأول. فسقوط المطر في الطبيعة يقترن برؤية الإِنسان للبرق وسماعه للرعد. فبتكرار هذا الاقتران بين الظواهر الطبيعية يستطيع أن يعمم الإِنسان حكماً مستقبلياً فيقول: عندما أرى البرق وأسمع الرعد، فلا بد من أن يسقط المطر. هذه الضرورة التي اتصف بها الحكم ليست ضرورة أولية فطرية؛ وإنما هي ضرورة ترجع إِلى العادة التجريبية التي جعلت الإِنسان يرى تلك الظواهر الطبيعية مقترنة بعضها بالبعض. لكن هل هذا يعني أن هيوم أرجع ضرورة ارتباط العلة بالمعلول إِلى التجربة الحسِّيَّة؟ لم يرجع هيوم ارتباط العلة بالمعلول إِلى التجربة الحسِّيَّة. فارتباط العلة بالمعلول لا يظهر للإِنسان في التجربة الحسِّيَّة؛ وإنما يرجع إِلى قوة الميل إِلى التوقع التي لدى الإِنسان والتي تجعله، أي الإِنسان، يرجح عندما يرى البرق ويسمع الرعد أن المطر سيسقط.

إذاً، رفض هيوم تفسير العلية تفسيراً عقلياً أولياً كما ذهب العقليون، كما رفض تفسيرها بالرجوع إِلى التجربة الحسِّيَّة الواقعية، على الرغم من أن التجربة الحسِّيَّة تمثِّل الميدان الذي تتعاقب فيه الظواهر الطبيعية، وإنما أرجعها إِلى ظاهرة نفسية ذاتية هي قوة ميل الإِنسان إِلى التوقع. فالعلاقة التي تربط العلة بالمعلول قائمة في ميل الإِنسان الذي يشعر به ويجعله يتوقع حدوث ظاهرة إذا تكررت مشاهدته لها مصحوبة بظهور ظاهرة أُخرى. فاعتياده رؤية

الظاهرتين متضايفتين أَو مقرونتين هو الذي جعله يصف العلاقة القائمة بين الظاهرتين بعلاقة الضرورة أَو التلازم في الوقوع؛ مع أنَّه في الواقع لا ضرورة بينهما على الإطلاق؛ وأن الذي بينهما هو مجرد احتمال؛ أي احتمال حدوث ظاهرة ما إذا تم حدوث ظاهرة أُخرى اعتاد الإِنسان رؤيتها مصاحبة للظاهرة الأولى. وهذا يعني أن رؤية الإِنسان لظاهرة ما (X) مثلاً تتسبَّب في توقع الإِنسان للظاهرة (Y) مثلاً التي اعتاد رؤيتها مصاحبة للظاهرة (X)؛ وهذا يؤدي إِلى اعتقاد الإِنسان بوجود علاقة ضرورية بين (X) و(Y).

وعليه، فإن هيوم، في قوله إن الظاهرة (X) تسبب الظاهرة (Y)؛ إنما يقصد فيه أن الظاهرة (X) والظاهرة (Y) تقترنان في التجربة اقتراناً مطرداً. ولا يوجد بينهما ارتباط ضروري. يقول هيوم في هذا الصدد: «ليس لدينا أي تصور آخر عن العلة والمعلول، اللَّهم إِلَّا أن موضوعات معينة كانت مقترنة دائماً معاً... وليس في وسعنا أن ننفذ إِلى سبب الاقتران»[1].

من هنا، فإن تعاقب ظواهر الطبيعة لا يصل إِلى درجة اليقين البتة؛ ولا يرقى أبداً إِلى أن نصفه بالضرورة؛ لكنه مع ذلك يختلف عن الوهم أَو الخيال. وهنا يقدم لنا هيوم نظريته في الاعتقاد.

يعرف هيوم الاعتقاد بأنه «فكرة حية مرتبطة بانطباع حاضر أَو متداعية معه»[2]. فإذا كانت الظاهرتان (X) و(Y) قد ارتبطتا ارتباطاً مطرداً في تجارب عديدة سابقة؛ فإن انطباع (X) يولد فكرة حية عن (Y) التي تكون الاعتقاد في (Y). وهذا تفسير عن سبب الاعتقاد بأن (X) و(Y) مرتبطان. فالمدرك الحسي (X) مرتبط بفكرة (Y). وعليه، فيظن الإِنسان أن المدرك الحسي (X) يرتبط بالمدرك الحسي (Y)، وهذا لا وجود له في الواقع. فلا ارتباط بين المواضيع في الواقع يمكن الكشف عنه. وكون الإِنسان يستدل من ظهور إحدى الظاهرتين على الأُخرى، لا يأتي إِلَّا من العادة التي تؤثِّر في خيال الإِنسان.

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع مذكور، ص ٢٦٠.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

فالارتباط يكون بين أَفكار المواضيع. فالعادة تهيء الذهن، وهذا الانطباع أَو التهيؤ هو الذي يزود الإِنسان بفكرة الضرورة. فتكرار التجربة التي تقود الإِنسان إِلى الاعتقاد بأن (X) سبب (Y) لا يعطي أي جديد في الموضوع؛ غير أَنَّه في الذهن يؤدي إِلى تداعي الأَفكار. وعليه، فإن الضرورة لا توجد في المواضيع البتة؛ وإنما هي شيء يوجد في الذهن.

ولنظرية هيوم في الاعتقاد جانبان: موضوعي وذاتي.

الجانب الموضوعي يتعلَّق بملاحظة اقتران الظاهرتين (X) و(Y) في التجربة مراراً وتكراراً، أي أن الظاهرة (Y) تعقب، بشكل فوري وسريع، الظاهرة (X). ولا يمكن القول إن الظاهرة (Y) يجب أن تعقب الظاهرة (X) بالضرورة، في مرات قادمة؛ وبالتالي لا يمكننا أن نفترض أية علاقة بين الظاهرتين تتخطى علاقة التعاقب.

أما الجانب الذاتي فيتعلَّق في أن اقتران الظاهرة (X) بالظاهرة (Y) والذي يلاحظه الإِنسان مراراً وتكراراً يجعل انطباع الظاهرة (X) يسبب فكرة (Y). ويؤكد هيوم أن الارتباط المتكرر بين الظاهرتين (X) و(Y) لا يعتبر علة لتوقعهما مرتبطين في مرات قادمة؛ وإنما هو فقط علة ذلك التوقع.

إِلى ذلك، رأى هيوم أن الإِنسان لديه شبه اعتقاد باتساق وتسلسل ظواهر الطبيعة، كما اعتقد بأن الطبيعة ماثلة أمام الإِنسان، وأنه، أي الإِنسان، مهما أوتي من براعة الخيال، فلا يستطيع أن يحيط بها؛ لأن صور الخيال شيء وظواهر الطبيعة شيء آخر. فالإِنسان فيما يتعلق بصور الخيال حر تماماً ولا يشعر نحوها بأي اعتقاد، لا في تسلسلها ولا في اتساقها. أما فيما يتعلق بظواهر الطبيعة فلا يشعر بهذه الحرية المطلقة العابثة، وذلك لأنه يعتقد إِلى حد ما باتساق ظواهرها وتسلسلها.

هكذا أرجع هيوم قانون العلية إِلى ظاهرة نفسية هي قوة الميل إِلى التوقع، وهذا اتجاه مثالي في التفكير؛ لكنه عاد فضبط مثاليته بشيء من الواقعية

عن طريق نظريته في الاعتقاد؛ وذلك ليفرق بين تعاقب صور الخيال وتعاقب ظواهر الطبيعة.

رأينا أن هيوم قد احتكم إِلى التجربة الحسِّيَّة في نظرته إِلى الأَفكار، على أَنَّها مجرد صور باهتة للآثار الحسِّيَّة، واحتكم إِلى التجربة الحسِّيَّة في نظرته إِلى ترابط هذه الأَفكار عن طريق التداعي الآلي، واحتكم إِلى التجربة الحسية أيضاً في نظرته إِلى قانون العلية، واحتكم إِلى التجربة الحسِّيَّة أخيراً في نظريته في الاعتقاد.

لكن ما هو رأي هيوم بالأَفكار المجردة، وكيف نفهم الألفاظ الكلية مثلٍ: كم، كيف، إِنسان، حيوان، وبالتالي ما هو تصور هيوم عن الأَخلاق والدِّين؟

الفكرة المجردة، في نظر هيوم، زائفة؛ لأنها تتكون من تجريد الفكرة الجزئية ذاتها، مما تتصف به من كم وكيف، وعندئذ لا تبقى تلك الفكرة جزئية وإنما تغدو فكرة مجردة عامة وهذا أمر مستحيل؛ إذ هل يمكن، على سبيل المثال لا الحصر، تجريد المربع عن أطوال أضلاعه ومقدار زواياه، أَو تجريد السائل عن لونه وطعمه، أَو تجريد الشجرة عن شكلها وطولها ولونها؟ يقول هيوم في هذا الصدد: «من المحال أن يكوِّن العقل أية فكرة عن الكم أَو الكيف إِلَّا إذا كوَّن فكرة دقيقة عن درجة كلٍّ من ذلك الكم وذلك الكيف»[1].

هذا عن الأَفكار المجردة، أما الأَخلاق فلا يمكن أن تستمد من العقل؛ لأن الأَخلاق تتصف بالإلزام وتعبِّر عما يجب أن يكون. والعقل لا يتناول إِلَّا الانطباعات الحسِّيَّة، التي تتحدث عن قضايا تعبر عما هو كائن، وهذه الانطباعات لا إلزام فيها مطلقاً، وبالتالي، فلا يمكن، على رأي هيوم، استنتاج ما ينبغي أن يكون مما هو كائن. من هنا رد هيوم الأَخلاق لا إِلى العقل؛ وإنما إِلى العاطفة، أَو الحاسة الأَخلاقية، فهي التي تجعلنا نقول عن فعل ما إنه خير أَو شر.

---

(١) زكي نجيب محمود، ديڤيد هيوم، القاهرة، دار المعارف، ص ٤٥.

كذلك المعتقدات الدِّينية، فإنها لا تقوم في العقل، كما لا تقوم في الوحي ولا في النقل؛ وإنما تقوم في فطرة الإنسان. فالدِّين لا ينشأ مباشرة عن «غريزة أصلية أَو انطباع أولي في الطبيعة البشرية»[1]؛ لأنه إذا كان كذلك لكان الدِّين مشتركاً عند النّاس كلهم؛ وإنما ينشأ الدين مما يتشعب عن غريزة أصلية وعليه، فلا مجال لتصديق المعجزات؛ لأنَّها خروج على الاطراد في الطبيعة كما رأى هيوم.

هكذا انطوت فلسفة هيوم على كثير من التشكيك فانتهى هيوم إلى موقف شك فيه بكل الأشياء من حوله. وعبثاً حاول التخفيف من شكوكه فاعتبر أن ضرورات الحياة تفرض على الإنسان الاعتقاد بوجود الأَشياء حوله وبأن معرفته جديرة بثقته في بناء مستقبله. لكنه بقي ثابتاً على شكّه، إذ قال «في شؤون الحياة كلها ينبغي أن نحتفظ بالشك»[2]. وفي اعتقاده أن الشاك الحقيقي يجب أن يشك في شكوكه الفلسفية تماماً كما ينبغي أن يشك في معتقداته الفلسفية على حد سواء. يقول هيوم: «في جميع أحداث الحياة ما برح ينبغي لنا أن نحافظ على شكيتنا. فإذا اعتقدنا أن النار تدفىء أَو أن الماء ينعش، فما ذلك إِلَّا لأن الأمر يتقاضانا آلاماً مبرحة لو فكَّرنا تفكيراً مبايناً. بل وإن كنا فلاسفة فينبغي فقط أن يكون ذلك على أساس مبادىء شكية، وعن ميل نشعر به في أننا نتبع هذه الطريقة في السلوك»[3].

---

(١) كريم متى، الفلسفة الحديثة، مرجع مذكور، ص ٢٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٧.

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع مذكور، ص ٢٦٩.

الفصل الرابع

فلسفة التاريخ
في القرن التاسع عشر

أولاً : هيغل.

ثانياً : أوغيست كونت.

ثالثاً : فويرباخ.

رابعاً : كارل ماركس.

شهد القرن التاسع عشر تعقيداً في الحياة الفكرية فاق ما شهدته العصور السابقة.

فالنتاج العلمي استمر كما كان منذ القرن السابع عشر مصدراً لكل جديد، وبخاصة في مجال الكيمياء العضوية والبيولوجيا والجيولوجيا؛ كما أحدث التطور الصناعي تغييراً جذرياً في البنية الاجتماعية وأعطى الإنسان تصورات جديدة لقدراته من حيث علاقته بالبيئة المادية. هذا فضلاً عن الثورة العقلانية، وما حملته من مفاهيم جديدة على الصعيدين الفلسفي والسياسي ضد الأفكار السياسية والاقتصادية، والتي أدَّت إلى نقد كثير من الأنساق والمعتقدات السائدة، التي كان نقدُها أَو التهجُّم عليها مستحيلاً.

بدأت الثورة العقلانية مع الفلاسفة الفرنسيين، فلاسفة الثورة الفرنسية، تشق طريقها تجاه راديكالية الفلسفة الإنكليزية، آخذة شكلاً أعمق عند ماركس. واتخذ التطور العلمي في القرن التاسع عشر أشكالاً جديدة مع نظرية داروين. فنظرية داروين أكدت من جهة نمو أشكال الحياة من أصل واحد؛ كما ركزت من جهة ثانية على الصراع من أجل الوجود وبقاء الأصلح كمصدر للتطور.

ونتيجة للمكانة التي احتلها علم الحياة، فقد أخذ المؤمنون بهذا العلم يطبِّقون «على العالم مقولات بيولوجية لا مقولات آلية... وجاء إلى الظن أن تصور الكائن العضوي هو المفتاح للتفسيرات العلمية والفلسفية معاً للقوانين الطبيعية... وقد أثَّرت هذه الوجهة من النظر في نهاية المطاف حتى في الفيزياء

النظرية. وفي السياسة أفضت إلى التأكيد على الجماعة في مواجهة الفرد»[1].

وكما كان لعلم الحياة أثر ضد النظرة الآلية في العالم، كان للتطور الاقتصادي الحديث أثر ضد تأثير علم الحياة.

ورغم أن كثيراً من النّاس لا يزالون ديمقراطيين، إذ يعتقدون بالمساواة بين سائر أفراد المجتمع وقطاعاته، فإن نظرة الشعوب اليوم، وبشكل عام، تتأثّر إلى حد بعيد، بنمط النظام الاجتماعي الذي يوحي به النظام الصناعي في القرن التاسع عشر، والذي يمكن وصفه باللاديمقراطي؛ لأنه أدَّى إلى مواجهة حادة بين أرباب الصناعة من ناحية وبين العمَّال من ناحية أُخرى واحتدم الصراع الطبقي.

إلى ذلك، فإن التمزّق الحاصل في داخل الديمقراطية لم يعترف به عامة الناس في المجتمعات الديمقراطية؛ ولكنه شغل الفلاسفة من هيغل، إلى نيتشه، إلى ماركس، الذين كشفوا عن مواجهة حادَّة بين موقف العمال ومصالح النّاس من ناحية، وموقف القلة ومصالحهم من ناحية أُخرى. فوقف نيتشه في جانب القلة وأيَّد ماركس مواقف الكثرة بدون تحفّظ فكان منحازاً بشكل كلي إلى جانبهم.

---

(١) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع مذكور، ص ٣٤٧.

أولاً:

هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م)

لتبسيط فلسفة هيغل، لا بد من ذكر بعض خصائصها:

١ ـ ما هو واقعي في نظر هيغل هو عقلي والعكس صحيح، مع الإشارة إلى أنه لا يعني بالواقعي ما يعنيه بالتجريبي.

٢ ـ الكل وحده هو الحقيقة النهائية.

٣ ـ والكل هذا معقد. ويسميه هيغل المطلق وهو روحي.

٤ ـ علم المنطق عند هيغل أداة نقدية.

٥ ـ جدل هيغل ثلاثي: موضوع ـ نقيضه ـ مركب منهما.

وبما أن المنطق في نظر هيغل يستوي مع الفلسفة كان لا بد لنا من الكلام على المنطق أولاً.

لقد استعاض هيغل عن المنطق الصوري التقليدي بمنطق مادي. ورفض أن يفرق بين الفكرة ومضمونها. فالمنطق التقليدي كان يحكم على صحة مقولاته في حال ركبت بشكل سليم يوافق قواعد القياس وقوانينه، دون النظر إلى المضمون. أما هيغل، فقد اعتبر أن مضمون الفكرة يحدد شكلها فضلاً عن صدقها، إذ إن طبيعة المضمون هي التي تستمر وتتطور في الفلسفة؛ كما أن انعكاس المضمون الذاتي هو الذي يرسي تجديداته. فهيغل يقدم منطقه وكأنه طريقة نقدية.

فهو ينتقد التفرقة بين الفكرة ومضمونها، فمادة المعرفة لفكرة ما لا يمكن أن توجد مستقلة عن فكرتها. ومهمة الفكر الأساسية والرائدة هي التوفيق بين الحقيقة والواقع. وكل فصل بين الفكر والوجود يعني تراجع الفكر أمام الموقف الطبيعي. فإذا أردنا الحقيقة فعلينا أن نتخلَّص من كل تأثيرات الطبيعة ومعها قوانين المنطق التقليدي. ويدعي هيغل أن هذه المهمة هي على عاتق منطقه الجدلي، الذي يتصف بالسلبية. إذ السلب أو التناقض أساس المنطق الهيغلي.

فالسلب موجود في كل شيء ويتحكم في وجوده. والضامن الوحيد للتقدم العلمي هو المبدأ المنطقي القائل إن الإيجاب سلب بقدر ما هو إيجاب. والسلب أو التناقض لا يلغي الهوية الفعلية للموجود؛ وإنما ينتج الهوية بصورة تتكشف فيها إمكانات الموجودات. هذا وقانون الذاتية أو الهوية، الذي يعتمده المنطق الأرسطي يتضمن قانون التناقض الذي يدعيه هيغل فـ (X) لا تساوي (X) إلَّا إذا كانت متناقضة مع ~ (X)[1]؛ أي أن هوية (X) تنتج عن قانون التناقض وتتضمنه؛ أي أن (X) مناقضة لذاتها. والقول إن كل شيء في تناقض مع ذاته يعني أن ماهية الشيء في تناقض مع حالة وجوده. فطبيعة الشيء، والتي هي ماهيته تدفعه إلى أن يتخطى حالة وجوده إلى حالة أُخرى. وعموماً عليه أن يتخطى ذاتيته الخاصة ويرتبط مع الأشياء الأُخرى برابطة، أو علاقة كلية. وخير مثال على ذلك الإنسان الفرد. فالإنسان الفرد لا يحقِّق ذاتيته إلَّا بعلاقته مع مجتمعه. تلك العلاقة التي هي بالفعل سلب لخصوصيته؛ لأنها تتحكَّم بفرديته وتقضي على أنانيته. وحقيقة هذا الإنسان الفرد أنه تجاوز فرديته وأنانيته وانصهر بمجتمعه الذي يحقق له أهدافه الخاصة ضمن القوانين الكلية. هكذا يصل هيغل إلى الكلي بوصفه الصورة الحقيقية الوحيدة والنهائية للواقع. فالكلي موجود في نظر هيغل وله حقيقة. وحقيقة الموجود الكلي أكثر من حقيقة الموجود الجزئي.

وبما أن السلبية كامنة في الأشياء جميعها فإن كل شيء يصبح مناقضاً لذاته. وهذا تباين تام مع قانون الهوية في المنطق التقليدي وما انبثق منه من قوانين فكرية أُخرى كقانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع.

---

(١) الرمز (~) هو رمز التناقض أو السلب.

وعليه، فإن التناقض القائم في الأَشياء ذاتها هو الذي يعبر عن حقيقة تلك الأَشياء وماهيتها. فالتناقض أساس كل شيء كما يدعي هيغل. هكذا استنبط هيغل المعاني الأولية عن طريق الإثبات والنفي والجمع بينهما، أي عن طريق الوجود واللاوجود.

وإذا كان التناقض هو الأساس الذي احتكم إليه هيغل في المنطق وفي أساس الوجود، فهل هو أيضاً المبدأ الذي احتكم إليه في فلسفته يا ترى؟

جعل هيغل من تاريخ الفلسفة موضوعاً له أهمية بالغة في جامعاتنا الحديثة. فتاريخ الفلسفة عند هيغل ليس مجموعة من الملاحظات حول التاريخ، ولا هو تاريخ أمة؛ إنما هو تاريخ الإنسان في تطوره وحضارته، هو التاريخ العام الكلي، دراسة التاريخ من خلال الفكر الإنساني. ففلسفة التاريخ[١] عند هيغل تفهم بأساسين هامين:

الأساس الأول: وهو عبارة عن نقد دقيق لمناهج البحث التاريخي التي اعتمدها المؤرخون. وهذا نشاط الفلسفة في مجالها التحليلي.

الأساس الثاني: قدم فيه هيغل وجهة نظره عن مسار التاريخ الإنساني بشكل عام وكلي. وهذا هو نشاط الفلسفة في مجالها التركيبي.

فدراسة التاريخ دراسة فلسفية تعني، من وجهة نظر هيغل إذاً، دراسة التاريخ من خلال الفكر الإنساني؛ لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان. والعقل هو ميزة الإنسان الأساسية، فهو الخاصية المميزة له عن سائر الحيوانات[٢].

إن فكرة العقل عند هيغل تحتل مكانة أساسية في فلسفته؛ إذ إن فلسفته لا تدرس إلَّا العقل في مختلف المجالات: في المنطق، في الطبيعة، في فلسفة الروح[٣]. فالعقل يسيطر على العالم، أي يحكم التاريخ. وتاريخ الإنسان العام

---

(١) ڤولتير كان أول من استخدام «فلسفة التاريخ» بمعنى التحليل النقدي للتاريخ.

(٢) يعرَّف الإنسان بأنَّه «حيوان عاقل».

(٣) إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، مصر، دار المعارف، ١٩٦٩م، ص ٢١.

هو عبارة عن مساره العقلي. العقل جوهر الطبيعة، كما هو جوهر التاريخ البشري. والعقل الذي يسيطر على التاريخ هو العقل البشري المدرك الواعي.

وفكرة سيطرة العقل على التاريخ استمدها هيغل من تاريخ العقل على حد قوله: حدث لي أن عرفت هذه النتيجة «لأنني قطعت ميدان الدراسة كله، فنحن نستخلص استنتاجاً من تاريخ العالم حين نقول إن تطوره كان مساراً عقلياً، وإن التاريخ... يشكل المجرى العقلي الضروري لروح العالم»[1].

ويحدد هيغل ثلاثة عناصر يفسِّر بها مقولته وهذه العناصر هي: ماهية العقل، والأساليب التي يستخدمها العقل ليحقِّق ذاته، والصورة التي يتحقَّق فيها.

فعلى صعيد ماهية العقل أو طبيعة الروح، رأى هيغل أن التاريخ هو مسار تكافح فيه روح الإنسان بغية التوصل إلى وعي ذاتها لتكون حرَّة. وعليه، فلا تقدم إلّا بوعي الإنسان لحريته. وكلما كان الإنسان أكثر وعياً لحريته كان أكثر تقدماً وتطوراً. والمرحلة الأولى التي يبدأ هيغل منها هي الحضارة الفرعونية والفارسية والبابلية والصينية والهندية، أي الحضارات القديمة في الشرق. واعتبر هيغل أن شعوب تلك المجتمعات كانوا عبيداً لملوكهم وحكّامهم. فالحاكم وحده حر، وحريته كانت حرية الشهوات والأهواء والنزوات والطغيان ليس إلا؛ ولذا فهو لم يكن حراً، بمفهوم الحرية عند هيغل، أي أن حريته لم تكن وعياً لذاته.

أما المرحلة الثانية، حيث عرفت بعض الحضارات الحرية، فتمثلها حضارة اليونانيين والرومان. فقد عرف الشعبان أن المواطن اليوناني أو الروماني هو وحده من الأحرار؛ أما سائر النّاس فهم همج رعاع مجردون من حقوقهم السياسية. ولذا هم اتخذوا من أسراهم عبيداً. ومن هنا، فإن أكابر الفلاسفة اليونانيين، كأرسطو وأفلاطون، يقرون بوجود نظام العبودية؛ لأنهم ما عرفوا أن الإنسان حر كونه إنساناً؛ في حين أن الأمم ذات الأصول الجرمانية هي أول

---

(١) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتَّاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، مرجع مذكور، ص ٧٤.

الأمم التي وعيت بأن الإنسان حر كونه إنساناً فحسب، وأن الحرية هي ماهية الروح.

غير أن الاعتراف بمبدأ حرية الإنسان شيء وتطبيقه شيء آخر. من هنا فقد احتاج تطبيق هذا المبدأ إلى وقت طويل، فضلاً عن عملية شاقة على المستويين التربوي والثقافي. والدليل على ذلك، وفقاً لرأي هيغل، هو أن الحرية لم تنتشر في الدول، وأن أنظمة الحكم لم تعترف بالحرية أساساً هاماً إلّا بعد أمد طويل.

هذا عن ماهية العقل، أما الأساليب التي يستخدمها العقل ليحقق ذاته، أَو بعبارة أُخرى الوسائل التي تستخدمها الروح بغية تحققها بالفعل، فيذهب هيغل إلى أن الروح جوانية تشبه البذرة. وهي بالتالي غير متطوِّرة،ثم تبدأ بالتطوير تدريجياً معتمدة على وسائل ليست جوانية مثلها؛ وإنما تعتمد على وسائل خارجية ظاهرة، تتمثَّل أمام أعيننا في التاريخ.

فعلى الرغم من أن الكلي هو موضوع التاريخ، لا الفرد، والمضمون الحقيقي هو وعي الإنسان لحريته، بعيداً عن المصالح الفردية والحاجات الخاصَّة، فإننا إذا نظرنا إلى التاريخ، لاقتنعنا بأن الفعل الإنساني يصدر عن حاجة خاصة، وأن تلك الحاجة هي الدافع الأوحد لسلوك الإنسان. وهكذا فإن تحقيق حاجات الإنسان الخاصة، وإشباع رغباته الذاتية هي محرِّك التاريخ. يقول هيغل: «وليس من شك أن حاجات الأفراد ومصالحهم هي الدافعة إلى كل سلوك تاريخي، وأن تحقيق الفرد هو الذي ينبغي أن يحدث في التاريخ»[1]. ويشير هيغل إلى أن إشباع رغبات الإنسان الخاصة وأهدافه وميوله، وإن كانت لا تعترف بحدود أَخلاقية أَو قانونية، إلَّا أنها الوسيلة الأساسية والوحيدة لتحقيق الغاية المطلقة أَو النتيجة الحقيقية للتاريخ.

وينبه هيغل إلى فكرة أساسية، هي أن كل فكرة إنما تتحقق بواسطة ضدها. فالمبدأ أَو طبيعة الروح شيء مجرد كلي، أَو هو وجود بالقوة وليس

---

(١) هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، مصر، الهيئة العامة للتأليف والنشر، ط ٢، ١٩٧٩م، ص ٢٢٩.

بالفعل. إنه وجود لأجل ذاته. ولكي يخرج من القوة إلى الفعل، يحتاج إلى الإرادة، أي فاعلية الإنسان. فبالإرادة وحدها تتحقق الفكرة كما تتحقق الخصائص المجردة بشكل عام، وتنتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. وهذا يعني أن ما تحقق من مبادىء وأفكار على مدار التاريخ؛ إنما تحقق بدوافع المنفعة الخاصة، وبالتالي، فلا تتحقق مبادىء دون اهتمامات خاصة من جانب الفاعلين. وهذا يعني أن الرغبات الخاصَّة، أي الجانب الذاتي الرخيص والسيء من الإنسان، هي التي تحرِّك سلوكه. وعليه، يرى هيغل أنَّه لو اتحد الجانب الذاتي مع غاية الدولة، الواحد في الآخر إشباعاً وتحققاً فعلياً، فإن الدولة تكون قوية ومتينة. فالدولة، عندما تحقِّق الانسجام التام بين مصلحة المواطن والمصلحة العامة تكون في قمَّة ازدهارها وقوتها.

إذاً هناك جانب جزئي خاص وجانب كلي عام. ومن هذين الجانبين يتألَّف التاريخ، وتنشأ الدولة. والواقع أن كلا الجانبين يؤدي إلى الجانب الآخر. ومهمة الفلسفة هي فهم العلاقة المطلقة لهذا التضاد. فلو أخذنا، على سبيل المثال لا الحصر، بناء بيت ما، فإننا نجد أن بناء البيت يشتمل جانباً جزئياً خاصاً وجانباً كلياً عاماً. فهو من جهة غاية ذاتية جوانية تعتمد على مواد للبناء خارجية. وهذه الغاية الذاتية أو الفكرة، عندما تتحقَّق ستنقلب إلى ضدّها؛ أي أن المنزل سيمنع المياه أو النار أو الرياح التي سبق وساعدت في بنائه، سيمنعها من الإضرار به. وهذا ما يحدث بالنسبة لميول الإنسان ورغباته بشكل عام. فحاجات الإنسان الخاصة تتطلب إشباعاً وفقاً لميوله وأهوائه؛ غير أن تلك الحاجات والرغبات غالباً ما تصطدم بأنظمة المجتمع وقوانينه، التي تنظم إشباع الفرد وحاجاته وتحد منها، وفقاً لتشريعاتها الموضوعة. وباختصار تقف ضدها.

إذاً، عندما يتحقَّق الفعل الجزئي، فإنه سيفضي دائماً إلى قوانين كلية قد لا تكون في حسبان الفاعل أبداً[1]. والعكس صحيح أيضاً، أي عندما تتحقَّق القوانين الكلية أو المبادىء العامة، فإنَّها تتحول إلى أشياء جزئية.

---

(١) خذ مثالاً على ذلك الشخص الذي يسرق أو يقتل، فإن فعله الجزئي قد يؤدي إلى نتائج لم تكن في تصوره، تصور الفاعل، عندما أقبل على فعله العدواني.

أما الشكل الذي تحقق الروح فيه ذاتها، فهو وحدة للجانبين الذاتي والموضوعي، أي وحدة الإرادتين الذاتية والموضوعية. ولا تظهر هذه الوحدة إلّا في الدولة، بوصفها الكل الأخلاقي. فالدولة وحدها حقيقة واقعية، يجد الإنسان فيها حريته شرط أن يعرف كل ما هو مشترك للجميع. وعليه، فإن الدولة، في نظر هيغل، هي التحقق الفعلي لحرية الإنسان أَو وحدة الأَخلاق الذاتية والموضوعية. ذلك أن الإنسان الذي يطيع القوانين العامة ويخضع لها هو وحده صاحب الإرادة الحرة؛ لأنها تطيع نفسها وتخضع للقوانين العامَّة، فلا يبقى تعارض أَو تنافر بين حرية الإنسان الخاصة وضرورات القوانين.

وعليه، فإن غاية الروح ونشاطها كله أن تكون واعية للوحدة الذاتية والموضوعية، كما أتينا على ذكرها. وبواسطة الدين يصل الإنسان إلى تلك الوحدة، لأنه بواسطة الدين يعي الإنسان الروح المطلق؛ كما أن الفن هو شكل لوحدة الجانبين الذاتي والموضوعي، فضلاً عن الفلسفة التي تمثِّل شكلاً ثالثاً من أشكال تلك الوحدة. كما نصل إلى تلك الوحدة بواسطة التاريخ والسياسة بإحقاق الحق عن طريق الدولة الحديثة. وهذا يعني حكماً أن الدولة وثيقة الصلة بالدِّين والفن والفلسفة. وعليه، فإن دستور دولة ما وقوانينها؛ إنما تتحدد وفقاً لدين تلك الدولة؛ وذلك ينعكس على الفن والفلسفة. يقول هيغل في هذا الصدد: «الدستور السياسي المعين لا يمكن أن يوجد إلّا مرتبطاً بدين معين، تماماً كما أنه في الدولة المعينة لا يمكن أن توجد إلّا فلسفة معينة أَو نوع معين من الفن»[١].

وفي ختام كلامنا على هيغل نذكر قول «وولش» فيه: «أما أن هيغل قد قام بعمل جوهري للدراسات التاريخية فليس في ذلك أي شك، فقد كان من أوائل الذين كتبوا فلسفة للتاريخ، وكان لمؤلفه في هذا المقام تأثير على خلفائه. وأكثر من ذلك فقد أظهر خلال كتاباته معنى لأهمية الماضي في فهم الحاضر، وهذا ما يفتقر إليه كلية أَو إلى درجة كبيرة، أكثر أَفكار فلاسفة القرن

---

(١) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص ١١٨.

الثامن عشر، وإذا كانت المدرسة الهيغلية قد أثَّرت قليلاً، أَو كانت بغير تأثيرعلى تقدم العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر، فإنها قد دفعت العلوم الاجتماعية بكل تأكيد إلى الأمام دفعة لها أهميتها في هذا العصر»[1].

(1) و. هـ. وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٢م، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

ثانياً:
أوغيست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م)

مؤسِّس المذهب الواقعي. عمل مدرِّساً للرياضيات؛ وفي سنوات حياته الأخيرة كان يتلقَّى راتباً سنوياً صغيراً يسهم فيه المعجبون بفكره.

ازدرى أَفلاطون، ولم يحبه، وفضَّل عليه أَرسطو، على أساس أنه فيلسوف. غير أن كونت ليس أَرسطياً في أساسه؛ وإنما أَفلاطوني. فهو في هذا المعنى اعتبر المعرفة وسيلة تؤدي إِلى إعادة بناء المجتمع على أساس الحياة المثالية. وهذا ما أدى إِلى تسمية فلسفته بالواقعية؛ لأنها فلسفة امتازت عن التفكير السلبي للثورة بالقدرة على إعادة البناء، فضلاً عن أنها تتميز بمعالجة الحقائق الواقعية عن الاختلاف اللاهوتي والتجريد الميتافيزيقي.

مؤلفه الرئيسي «محاضرات في الفلسفة الوضعية».

تفسّر الواقعية حوادث الطبيعة بواسطة قوانين التعاقب والتماثل أَو التشابه، التي يمكن أن تتحقَّق. من هنا فهي لا تعتمد على موجودات فوق الطبيعة، ولا على علاقات متبادلة للتصورات؛ وإنما تعتمد على القوانين التعاقبية والتشابهية التي يمكن أن تتحقَّق.

وكونت هو أول من وضع تخطيطاً حسناً عن تاريخ العالم.

تقع العلوم الواقعية في قسمين عظيمين: مادي ومجرَّد.

المادي يدرس الظواهر الواقعية كما هي موجودة في الزمان والمكان؛ أما المجرد فهو الذي يهتم بالفلسفة وقوانينها. ومن العلوم المجردة علم الاجتماع الذي قيل بأن كونت هو الذي ابتكره[1].

ودراسة علم الاجتماع تقتضي، بحسب كونت، دراسة علوم الأحياء والنّفس وعلم الحياة والكيمياء والفيزياء والفلك والرياضيات وهي أساس العلوم. من هنا فهو يرتب العلوم تصاعدياً من حيث درجة التعقيد: رياضة ـ فلك ـ فيزياء ـ كيمياء ـ علم الحياة ومنه علم النّفس ـ علم الاجتماع.

والدعوة التي يطرحها كونت في مؤلَّفه المذكور هي الانصراف عن استكشاف علل العالم الطبيعي فيما وراء العالم الطبيعي سواء أكان ذلك على أساس ديني أَو طبيعي أَو ميتافيزيقي؛ وذلك لأن المنهج العلمي يربط الوقائع بعضها ببعض.

ورأى كونت أن التطور العقلي هو العلة الأساسية لكل تغير اجتماعي وأن المجتمع الإنساني يمر بمراحل دينية وميتافيزيقية وعلمية وضعية تماماً كالمراحل التي تمر فيها العلوم. وعليه فقد كان في البدء مرحلة الحكم الديني وفيها اتسقت السلطة بين الملوك والكهنة، ثم المرحلة الميتافيزيقية، حيث تعرضت السلطتان الدِّينية والدنيوية للهجوم[2]؛ على أن المرحلة التالية هي المرحلة الوضعية، حيث يصبح العلماء قوة روحية دائمة. وعندئذ ينشأ مجتمع ينتظم على التعاون، الذي ستقودنا إليه معرفتنا الوضعية بالحقائق الاجتماعية.

لم يستمر كونت على رأيه؛ وإنما عدَّل في أَفكاره وانتهى إلى القول بإخضاع العقل للقلب.

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص ٣٢٣. وعموماً فقد أصبح من الشائع والمعروف أن ابن خلدون (١٣٢٢ ـ ١٤٠٦م) هو الذي ابتكر علم الاجتماع وسمَّاه علم العمران.

(٢) وكان تيرغو من أوائل الذين ميزوا بين التفسير اللاهوتي والتفسير الميتافيزيقي والتفسير الآلي، على أساس أنها مراحل متتالية لتطور التاريخ؛ وكذلك هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦م) هو أول من اعتبر قوانين التعاقب والتشابه من مقومات المعرفة الحقيقية.

ووفقاً لأفكاره الجديدة، فإن المجتمع لا يتطور بتطور العلوم الطبيعية والاجتماعية وبقوة العلماء الروحية فحسب؛ وإنما يتطور المجتمع ويتجدَّد بواسطة «دين دنيوي هو دين الإنسانية، وهو الدِّين الذي كان من المفروض أن يكون كونت كاهنه الأكبر»[1].

لكن، كيف تصور كونت دينه؟ إنه تصور عجيب غريب. فدين الإنسانية يتضمن عبادة الكائن الأعظم[2].

والكائن الأعظم، في نظره، هو من أحسن للإنسانية. لذا يدعو إلى عبادة الإنسانية، أو بعبارة أُخرى، خدمة الإنسانية. وحبَّذ أن تنصب في المعابد تماثيل نصفية لكل من أحسن للإنسانية؛ بمن فيهم أصدقاؤه، الذين قدموا له العون المعنوي والمادي.

ويبدو أن فكرة كونت عن عبادة الإنسانية ليست ديناً فحسب؛ وإنما هي فكرة فلسفية استنتجها كونت من فلاسفة القرن الثامن عشر؛ فاستبدل «الإنسانية بالله في كل موضع منه واستعان على تعمق فكرة الإنسانية والإخلاص لها على مثال الصوفيين»[3].

وعموماً، فإن مبدأ كونت في إخضاع العقل للقلب فيه تسليم بأن الأخلاق تتضمن أو تنطوي على شيء يفوق ما قد نحصله من العلم. فالعقل ينبغي أن يكون خادماً للعلم وليس عبداً له.

هكذا بدأ كونت حياته العملية داعياً إلى الابتعاد عن الرغبات والميول الإنسانية الذاتية، في خلال رحلة العلم؛ إلَّا أنه انتهى إلى أن الفرد هو الذي يقرِّر الاتجاه الذي يريده، وإلى أي حد ينبغي أن يطلب العلم.

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٣٥٧.
(٢) يرمز للكائن الأعظم بصورة أنثى.
(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع مذكور، ص ٣٢٧.

ثالثاً:
فويرباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢م)

يتحدَّث فويرباخ عن نوعين من الحقيقة: حقيقة أولية هي الوجود، وحقيقة ثانوية وهي الفكر. ويعتبر أن العلاقة بين الحقيقتين هي علاقة موضوع بمحمول. فالوجود موضوع والفكر محمول. والمحمول ينبثق من الموضوع وليس العكس.

وعلى ذلك، فالفلسفة يجب أن تبدأ بالوجود الجزئي الماثل للعيان، لا الوجود المجرد المطلق؛ إذ الفلسفة عند فويرباخ لا تهتم بالطبيعة، إلَّا بقدر ما تحدثه الطبيعة في الإنسان ذلك أن الإنسان هو محور فلسفة فويرباخ. ولذا فهو حول المنطق إلى أنثروبولوجيا أَو ما يسمى بعلم الإنسان. فالفلسفة عنده هي الأنثروبولوجيا وهدفها تحرير الإنسان في مجتمعه. فقد أدرك فويرباخ عدم جدوى أي حل مثالي؛ لأن دوافع الإنسان وحاجاته لا تحل إلَّا بإشباعه إشباعاً حقيقياً لا إشباعاً مثالياً فكرياً. وهذا ما ذهب إليه البراغماتيون بشكل عام عندما اعتبروا أن الحقيقة تقبل على الفكرة من الخارج وأن الفكرة مهما كانت قوية فهي لا تغير من الواقع شيئاً. فالنار العقلية لا تدفىء البردان، والماء العقلية لا تروي العطشان.

ويصرِّح فويرباخ أنه على الرغم من التطور الحاصل في التاريخ البشري، فإن الإنسان لا يزال محتاجاً. وتلك حقيقة تعاني منها الفلسفة ويصطدم بها الفيلسوف. فالحقيقة «التي تصادفها الفلسفة في كل مكان هي العذاب. هذا العذاب، لا المعرفة هو الذي يحتل المكانة الأولى في علاقة الإنسان بالعالم

الموضوعي. إن الفكر يسبقه العذاب. وليس لنا أن ننتظر أي تحقق للعقل ما لم ينمح العذاب»[1].

والأنا عند فويرباخ غير تلقائية وغير مستقلة بذاتها فهي متلقية وهي سلبية لا تقوم بالتفكير؛ وإنما تتلقى الإدراك الحسي. فالتفكير الموضوعي والفلسفي ينشأ من سلب الفكر، ومن كون الفكر متعيناً بموضوع محدد، ومن الانفعال القوي مصدر الحاجة والإشباع. هكذا اعتبر فويرباخ أن الحواس هي أداة المعارف الفلسفية. وبشكل عام فإن فويرباخ فيلسوف ملحد. حاول التوفيق بين الروحيين والماديين، فعرف بالملحد التقي. ذهب إلى أن الدِّين مرآة تعكس ظروف الإنسان المادية، التي تؤدي إلى التناقض بين حياة الإنسان الواقعية والحياة التي يأمل أن يكون عليها؛ كما رأى أن الإنسان لا يكون إلَّا حسب ما يأكل. ورفض الاعتقاد بالخلود فاصطدم باللاهوتيين[2].

يعتبر فويرباخ من أوائل الذين ساروا باتجاه المادية الجدلية في القرن التاسع عشر. لقد قبل مذهب أستاذه هيغل[3] في المثالية الموضوعية، وانتقل من الموضوعية المطلقة عند هيغل أَو ما يمكن تسميتها بوحدة الوجود إلى المادية الصريحة. فالحياة العملية برهان صريح على أن المادة واقعية «فنحن نتنفَّس قبل أن ندرك، ولا يمكن أن نوجد بدون الهواء والطعام والشراب»[4].

وفلسفة فويرباخ، بشكل عام، يمكن أن تتمثَّل في نظرته التيقنية إلى أن الموجود الجزئي هو الموجود الحقيقي، الذي نكتسبه بالوجدان. من هنا، وعلى رأيه، لا يمكننا أن نعبر عن الموجود الحقيقي بالفكر، كما لا يمكننا أن نؤثِّر فيه بالفكر. فالحقيقة مسألة حياة أَو موت، وليست مسألة نظرية. وبالتالي، فإن موضوع الفلسفة لا يعلو على التجربة؛ وإنما موضوعها الإنسان نفسه مع

(١) «هربرت ماركيوز» العقل والثورة، مرجع مذكور، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.
(٢) لقد درس اللاهوت ثم ما لبث أن تخلَّى عنه.
(٣) درس على هيغل علم النفس؛ وكان يدعوه أباه الثاني.
(٤) أ. و. بِن، تاريخ الفلسفة الحديثة، نقله إلى العربية عبد المجيد عبد الرحيم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١، ١٩٥٨م، ص ٢٢٦.

الطبيعة، التي هي أصله. والإنسان ليس بمقدوره البتة، النفاذ إلى ما وراء الطبيعة أَو معرفة ما وراء الطبيعة.

وعموماً فإن النزعة الهيغلية والتي أثَّرت على فويرباخ، كما ذكرنا، أثَّرت بدورها على الحركة السياسية والأدبية والتي عُرفت في ألمانيا باسم ألمانيا الفتية، والتي كان يتزعمها ويقودها الفيلسوف فويرباخ ذاته.

واختصار الكلام فإن فويرباخ هو أحد أكبر الفلاسفة الماديين الذين ركزوا في فلسفتهم على حالة الإنسان الفعلية القائمة في الطبيعة واعتبروها نقطة البدء في فكرهم الفلسفي، وأكَّدوا أن اليقين الحسِّي هو المعيار النهائي للكشف عن الحقيقة وأن لا جدوى تذكر من المثاليات. «فالحقيقة الصلبة، التي تدلنا على أن دوافع الإنسان الطبيعية لا يتاح لها مخرج يشبعها، تدل على أن الحرية والعقل أسطورة، وذلك بقدر ما يتعلَّق الأمر بالوقائع الاجتماعية»[١].

(١) مركيوز، العقل والثورة، مرجع مذكور، ص ٢٦٤.

رابعاً:
كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م)

ارتكزت شهرة كارل ماركس على جهوده التي بذلها لاكتشاف وصياغة القوانين التي تسيِّر النّاس في مجتمعاتهم. عالم اجتماعي واقتصادي، وثائر نشط. من أسرة يهودية، تحوَّلت إلى المسيحية. شبَّ ماركس على مبادىء البروتستانتية. درس في جامعة بون وأنجز الدكتوراه في الفلسفة من جامعة برلين، وكانت أطروحته عن الفرق بين الفلسفة والطبيعة عند ديمقريطس وأبيقور.

مجمل آراء ماركس الفلسفية تدور حول أن مهمة الفلسفة ليست تفسير العالم؛ وإنما تغييره. فكل شعور أَو إِدراك هو تفاعل بين الذات العارفة والموضوع. وحقيقة الفكر يجب أن تكون مقرونة بالتجربة العملية؛ لأن النظرية لا تفهم بمعزل عن تطبيقها. هكذا رفض ماركس فكرة الواقع غير الملموس[١].

ذهب ماركس، كما ذهب، من قبل، زعماء المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر والذين تأثر بهم، إِلى أن الإِنسان كتلة مادية. وبالتالي فهو محكوم بقوانين الطبيعة، مثله مثل أي كائن مادي آخر. وقد أنكر ماركس وجود روح غير مادية، أَو وجود أي جوهر روحي من أي نوع كان. وبالتالي فقد أنكر الله. ونظر إِلى الدِّين والميتافيزيقا نظرة تنسجم مع نزعته المادية، فاعتبرهما أكاذيب تعمل على اغتصاب دور مكانة العلوم الطبيعية، التي باستطاعتها وحدها تقديم

(١) أ. و. بن، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع مذكور، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

الحلول لكل المسائل الواقعية، ومن بينها القوانين التي تتحكَّم في تطور النّاس والمجتمعات[1].

والاختلاف بين النّاس والأَشياء؛ إنما يرجع إلى قدرة الإنسان على اختراع الأدوات واستعمالها، لإشباع حاجاته الضرورية.

واختراع الإنسان لتلك الأدوات غيرت من علاقاته مع العالم الخارجي، كما دفعته إلى المزيد من الاختراعات لتلبية حاجاته المستحدثة.

واعتقد ماركس أن قدرة الإنسان التقنية هي طبيعته الأساسية؛ وعليها تقع مسؤولية إدراك الإنسان لمسيرة حياته ومعيشته، ومن ثم توجيهه الواعي لتلك المسيرة. وهذا ما يُسمى بالتاريخ.

والنّاس، في نظر ماركس، إن اختلفوا، فليس بسبب قوانين أساسية ثابتة فيهم؛ لأنَّه لا وجود لمثل تلك القوانين؛ وإنما يختلف الواحد عن الآخر بالعمل، الذي لا يمكن للإنسان أن يتهرَّب منه إذا أراد تلبية حاجاته. حتَّى أن النظم الاجتماعية تتحدَّد وفقاً للطُّرق التي يعمل بها النّاس بغية المحافظة على مستواهم المعيشي أَو تطويره.

والتقدم التقني الذي يحرزه الإنسان يجلب معه آفاقاً عقلية وأخلاقية خاصة. ففكر الإنسان لا يولد منفصلاً عن أوجه نشاطه الأُخرى. فالفكر سلاح يستخدمه الفرد أَو المجتمع للوصول إلى الهدف الذي يريده. وعليه، فالفكر أداة كغيره من أدوات الإنسان أَو مخترعاته. والتقنية التي توصّل إليها الإنسان هي التي تحدد فكره وطريقة حياته أَو مخترعاته. والتقنية التي توصل إليها الإنسان هي التي تحدد فكره وطريقة حياته لا العكس. فالحاجة هي التي تحدد الفكرة، وليست الفكرة تحدد الحاجة. يقول ماركس: «ليست الأَفكار كما يتردد ذلك أكثر الأحيان هي التي تقود العالم، بل إن هذه الأفكار ذاتها تتعلَّق على عكس ذلك بالشروط الاقتصادية، ومعنى هذا أنها تتعلَّق بالمادة التي تفسِّر التاريخ»[2].

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع مذكور، ص ٣٩١.

(٢) طلال الجرجس، ماركس والخلق، بيروت ـ بغداد، منشورات مكتبة النهضة، ص ٨٤.

وعليه، فلا وجود للحقائق الخالدة في قاموس ماركس. فهو لا يعترف بحقيقة تصدق في كل الأمكنة والأزمنة؛ ما يعتقده ماركس هو أن التقدم التقني للإنسان يحمل آفاقاً عقلية وأخلاقية خاصة، كما سبق وذكرنا.

وحياة الإنسان العقلية في نظر ماركس تتخذ شكلاً في العمل والنظام مهما كان العمل وأنّى كان النظام، أخلاقياً، فلسفياً، سياسياً، قانونياً، دينياً، فنياً. فإن حياة الإنسان العقلية هذه لا تفهم إلَّا كونها جزءاً من حياة المجتمع؛ تلك الحياة التي تتحدَّد أغراضها بالتقنية، التي تبتدعها لتلبية حاجاتها. والآلات والاختراعات تعدِّل أَو تغيِّر تلك الحاجات، وتحدث حاجات وميولاً جديدة، ومن ثم اختراعات جديدة، وبالتالي أنظمة اجتماعية جديدة. إلَّا أن سبيل إدراكنا لحياتنا الاجتماعية يكمن في تحديد أشكال الصراع من أجل البقاء، أَو تلبية الحاجات الضرورية. هذا هو العامل الأساسي في المجتمع. وإدراك الإنسان لهذا العامل يعني قدرته على التنبؤ بتطور الأفكار والمواقف والقواعد الخلقية والاجتماعية في مجتمعه، فضلاً عن قدرته على فهم تركيب القوة والسلطة والتكيّف الضروري معه. فالإنسان العاقل هو الذي يفهم القوانين والعوامل التي تؤثّر في مجتمعه.

تلك كانت الأَفكار الرئيسة في فلسفة ماركس. ولكي نقف على حقيقة الفلسفة الماركسية أكثر، فلا بد لنا من أن نتكلم على بعض مواضيعها ومسائلها، كمسائل المادة، والإنسان، والاغتراب والجدل. وسنتكلم على تلك المسائل تباعاً.

المشهور عن الفلسفة الماركسية أنَّها مادية. وما يفهمه الإنسان العادي من تلك التسمية أنها فلسفة لا تهتم إلَّا بتلبية حاجات الإنسان المادية وإشباع ضروراته البيولوجية كالأكل والشرب واللبس؛ وأنها لا تلتفت البتة إلى حاجات الإنسان الروحية؛ كما وأنها تنظر إلى الفرد على أنَّه آلة تسعى للكسب المادي. ولا شك في أن الفهم الشائع هذا للفلسفة الماركسية خاطىء. إن أهم ما اهتم به ماركس هو أن يلبي للإنسان كل مطالبه وحاجياته المادية والاقتصادية، لكي يحيا إنسانيته ويشعر فعلاً أنَّه موجود له كيانه الحر ووجوده الفاعل. ذلك أن

ماركس اعتبر أن حاجات الفرد المادية تشكل عاملاً ضاغطاً على الإنسان، يصل إلى حد سلبه حريته وإحساسه بالاغتراب. وقد اعتقد أن الفلسفة التي قدّمها هي لتحقيق حرية الإنسان على كافة المستويات، وبخاصة من ضغوط الرأسمالية، التي ضيّقت على الإنسان إلى حد الاختناق.

إذاً، عندما نقول إن فلسفة ماركس هي فلسفة مادية، فلا نقصد بالكلمة ذلك المفهوم الساذج والشائع لكلمة مادي؛ وإنما نعني مدلول اللفظ من الناحية الفلسفية.

فلفظ مادي من الوجهة الفلسفية يدل على أن العنصر الأساسي والجوهري المكون للعالم هو المادة؛ أي أن كل الأشياء والموجودات والمخلوقات الواقعية هي موجودة؛ لأننا نصادفها في حياتنا، لا لأننا نتصور وجودها عن طريق الأَفكار أَو الأحلام أَو الخيالات[1]. «فالمادية التاريخية الجدلية مبدؤها أن المادة هي كل الموجود وأن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور متصل للقوى المادية»[2]. فإن كل الطرق المعرفية التي قدَّمها العقليون أَو الحسيون أَو البراغماتيون أَو الوجوديون أَو الحدسيون، لم تقنع ماركس في التدليل على الوجود المادي الحقيقي للأَشياء. فماركس أراد أن نعرف الشيء في وجوده الواقعي الحي.

وما تجدر الإشارة إليه هو أن ماركس لم يتجاهل دور الأَفكار في عملية التطور التاريخي، كما لم ينظر إلى الفكرة على أنَّها مجرد انعكاس للمادة؛ وإنما جل ما ذهب إليه هو أن الوجود المادي الفعلي الواقعي للأَشياء سابق على الوجود الفكري عنها. وكان يعتقد أن الفكر والمادة يؤثر كل منهما بالآخر ويتأثَّر به وفق حركة ديالكتيكية.

إلى ذلك فإن المادية في نظر ماركس تاريخية، بمعنى أن وجود الأَشياء

---

(١) ج. د. هـ. كول، معنى الماركسية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٢م، ص ١٨.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع مذكور، ص ٤٠٢.

في تغير مستمر؛ لأنَّه وجود مرتبط بالتاريخ؛ وهذا ينسحب أيضاً على المجتمع البشري وتاريخه. فإذا شئنا فهم مجتمع ما، فلا بد لنا من دراسته في خلال تطوره التاريخي؛ لأن التطور التاريخي لمجتمع إنساني معين هو مرجع مهم وسجل حافل ومليء بأعمال الناس ونشاطاتهم. وهذا يعني أن ماركس ركز في فلسفته المادية على العقل الإنساني ونشاطه في عملية التطور التاريخي؛ بما في ذلك التطور المادي والفكري. هكذا بدت لنا مادية ماركس ببُعدها الفلسفي.

وكلامنا على المادة يسوقنا إلى الكلام على الإنسان.

الإنسان محور التفكير عند ماركس. وما يقصده بالإنسان هو الإنسان الفرد الذي يصنع تاريخه بنفسه في ظروفه الطبيعية والاجتماعية التي يوجد فيها ويعمل على تشكيلها وتقويمها من خلال نشاطه وجهده وعمله. ولا شك في أن أعمال الإنسان هي صلة وصل أساسية بين الإنسان والطبيعة. فالإنسان يواجه علاقات إنتاجية؛ وتلك العلاقات المستقلة عنه تشكل أساساً يقوم عليه المجتمع على الصُّعد السياسية والاجتماعية والعمرانية.

وعليه، فالإنسان، في نظر ماركس، يمثِّل الوجود المنتشر الواسع. إذ لم يعد الإنسان يعيش في ذات منطوية على نفسها. فالإنسان، عند ماركس، خرج من ذاته وقمقمه وأصبح وجوده يساوي ماهيته، أي صار كموجود فرد يشكل جزءاً من الوجود الكلي الكبير. ويقصد ماركس بذلك أن الفرد يشكل فاعلية على الصعيد الإنتاجي يؤثِّر تأثيراً بالغاً في العمل الذي يؤديه في مجتمعه.

هكذا اعترف ماركس بالإنسان ودوره المؤثر في وسطه الاجتماعي. لكنه أشار إلى أن الإنسان لا يمكن أن يكون له دور فاعل ومؤثِّر في ذاته وفي مجتمعه إلَّا إذا توفرت الظروف الملائمة التي توجه أفعاله ونشاطاته. ذلك «أن التاريخ الحقيقي للبشرية سيكون تاريخ أفراد أحرار بالمعنى الصحيح، بحيث أن مصلحة الكل سوف تكون ملتحمة مع الوجود الفردي لكل منهم»[١].

---

(١) العقل والثورة، مرجع مذكور، ص ٢٧٦.

هذا عن مفهوم المادة والإنسان؛ أَمَّا مفهوم الاغتراب عند ماركس فيمكن إبرازه من خلال كلامنا على العمل عنده.

إذا كان فويرباخ قد أهمل العمل في فلسفته في الحرية، فإن كارل ماركس لم يغفل العمل؛ وإنما اعتبره عنصراً مؤثِّراً وحاسماً يمكن للطبيعة بواسطته أن تصبح وسيطاً لتحقيق الحرية.

فماركس تمسك بفكرة أن الإنسان العارف أو العالم هو امتداد للإنسان العامل أو الفاعل. فبناء الواقع أو المضمون يؤثر في إنشاء النظرية وقيامها. فالمبادىء النظرية لمجتمع ما يمكن صياغتها واستمدادها من الأُسس الواقعية الفعلية لذلك المجتمع. فالعمل يؤثِّر في قيمة كل الأَشياء.

وبما أن تبادل الإنتاج العملي يشمل قطاعات المجتمع كلها ويبقي على المجتمع؛ فإن العلاقات الإنسانية كلها تكون محكومة لأُسس وقواعد المجتمع الاقتصادية.

وعليه، فإن نمو الفرد في مجتمعه واتساع نطاق حريته؛ إنما يتوقفان على مدى إسهامه بعمله وإشباعه لحاجات مجتمعه. فكل الناس أحرار، ولكن وفق آلية عملية العمل، أي وفق ما يجري عليه العمل. ولذا كانت دراسة آلية العمل ضرورية، بغية الكشف عن شروط تحقيق العقل والحرية. من هنا كانت مسألة تحليل العمل بأسلوب نقدي تشكل موضوعاً نهائياً للفلسفة.

وتطالعنا في فلسفة العمل عند ماركس فكرة اغتراب العمل. ويتمثل اغتراب العمل بعلاقة العامل بما ينتجه من سلع من جهة، وبعلاقته وما يبذله العامل من نشاط ذاتي خاص من جهة ثانية. فكلّما ازداد إنتاج العامل للسلع في المجتمع الرأسمالي، ازداد الرأسمال المطلوب لذلك، وازدادت السلع المنتَجة بغاية تحقيق المزيد من الربح.

فالعامل هنا يعمل وينتج لمصلحة صاحب المال. وعليه، فإن رأس المال يشكل قدرة كبيرة على التحكم في الإنتاج وتوجيهه. وكلّما ازداد إنتاج العامل،

فإن رأس المال يزداد ويقوى من جهة، كما أن قدرة العامل على امتلاك السلع التي ينتجها تتضاءل وتتلاشى من جهة ثانية. هكذا ينقلب السحر على الساحر، ويتحول العمل إلى ضحية بما خلفه من قوة مناقضة لذاته، أي لذات العمل.

وعليه، فالإنسان الذي يعمل لا يشعر بحريته إلّا في خلال أدائه لوظائفه البيولوجية أَو الحيوانية، من أكل وشرب وجنس؛ أَمَّا في وظائفه الإنسانية فهو حيوان. من هنا يصبح الحيواني إنسانياً بما فيه من حرية، والإنساني حيوانياً لما فيه من قسر وقهر وانعدام للحرية. فالعمل يجب ألا ينفصل عن موضوعه البتة وإلّا اغترب الإنسان عن نفسه وعن الآخرين، «وعملية الاغتراب تؤثّر على كل مستويات المجتمع»[1].

بقي أن نتكلم على مسألة الجدل عند ماركس. فما هو الديالكتيك الماركسي وما هي حقيقته؟

اختلف الجدل الماركسي عن الجدل الهيغلي. فالجدل عند هيغل كان جدلاً لمقولات الذهن وتصوراته؛ أَمَّا الجدل عند ماركس فهو جدل للأَشياء الموجودة بالفعل والقائمة في الواقع والتي يحياها الناس يومياً بعيداً عن تصورات العقل أَو الشعور.

يستند الجدل عند ماركس شأنَه شأن الجدل الهيغلي على مبدأ التناقص؛ على أساس أَنَّه عماد التقدم والتطور. ففي الجدل الماركسي والهيغلي يحل الموضوع ونقيض الموضوع والمؤلف بينهما محل مقولات المنطق الأَرسطي. ويتم فهم الحقائق في إطار الحركة لا الثبات والجمود. إلّا أن ماركس يعتبر أن العالم الحقيقي هو العالم الذي نمارس فيه نشاطاً يومياً. فالأَشياء التي نمارسها هي حقائق نهائية لا يمكن تجاوزها. إذ لا شيء وراءها. فهي الحقيقة التي نبني عليها أَفكارنا ونظرياتنا وقوانيننا. فعالم الأَشياء هو عالم الأَشياء الحقيقي، ليس هو فكرة في أذهاننا ولا انعكاساً خارج حياتنا. فعالم الأَشياء حقيقي والأَشياء

---

(١) العقل والثورة، مرجع مذكور، ص ٢٧٢.

هي كذلك حقيقية وليست مظاهر. لكنها مظاهر غالباً ما تبدو مضطربة مشوشة بالأَفكار والتصورات التي يحملها الإِنسان عنها. فالحقيقة تبدل مكانها مع الظاهرة.

ولكن العالم الحقيقي ليس جامداً؛ إذ لا يوجد شيء جامد إِلَّا الأَفكار والتصورات الذهنية. من هنا، فإِن ماركس رأى أن المنطق الذي طبَّقه هيغل على الأَفكار والتصورات يجب أن يطبَّق على الموجودات ذاتها، على الأَشياء. فالأَشياء في تغير متصل. فهي تصير إلى ما لم تكن عليه وفقاً لقانون الديالكتيك في التناقض الإِنساني[١].

وبما أن الأَشياء، لا التصورات العقلية، هي الحقائق، فإِن الأَشياء،لا المقولات العقلية، هي القوى المؤثرة في التاريخ الإِنساني. وما يقصده ماركس بالأشياء هنا هي القوى الإِنتاجية. ولا يمكن أن تكون القوى الإِنتاجية أشياء مادية بالمفهوم التقليدي العادي للكلمة.

فالآلة شيء لكنها قوة إِنتاجية في يد من يعرف إِدارتها وتشغيلها، فضلاً عن أنَّها شيء فيها معرفة إِنسان ما لكيفية إِنشائها وصنعها وتطويرها. فهذان النوعان من المعرفة، معرفة تصنيع الوسائل الإِنتاجية ومعرفة تشغيلها يصبحان من الأشكال الاجتماعية من المعرفة؛ إِذ هما من الممتلكات العامَّة للمجتمع. وليست القوى الإِنتاجية كلها ممثلة في الماكينات والآلات. فقد يكون قانون كيماوي أَو فيزيائي قوة إِنتاجية بقدر ما تكون الآلة. ولكن القانون نتاج عقلي ذهني، وما هو عقلي وذهني هو في جسم. وهذا ينسحب على كل القوى الإِنتاجية حتَّى الأكثر تجريداً. فالقوى الإِنتاجية هي نتيجة المادة والعقل في علاقتهما التفاعلية.

وبحكم التقدم المعرفي تتطور القوى الإِنتاجية، ويصحب ذلك تغيير على صعيد النُّظم الاجتماعية، يصحبها تغير الأَفكار والمعتقدات.

---

(١) معنى الماركسية، مرجع مذكور، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٨.

وتوجد القوى الإنتاجية بين النّاس في المجتمع الواحد مجموعة من العلاقات الاقتصادية تنشأ منها علاقات اجتماعية وسياسية. وهذه العلاقات تنظم النّاس في طبقات اقتصادية؛ وتنشب بين تلك الطبقات صراعات تؤدي إلى تشكيل التاريخ الإنساني.

إذاً، فالموضوع ونقيضه، عند ماركس هما من الطبقات الاجتماعية الاقتصادية، أمّا التركيب بين الموضوع ونقيضه فهو من الطبقات الجديدة التي تتولّد نتيجة للصراع الطبقي؛ وهكذا حتّى الوصول إلى مجتمع لا طبقية فيه. وعندئذ يبدأ التاريخ فعلاً[1].

كذلك من مبادىء الجدل الماركسي قانون التحول الكيفي، أي التحول من الكم إلى الكيف. وهذا موضع تساؤل واستغراب. ذلك أن المادة عندما تتطوَّر تتّخذ شكلاً كمياً تراكمياً ثم يتحول بوثبة سحرية إلى تغيرات كيفية، ويعطون على ذلك مثال الماء الذي يتحوَّل إلى بخار وجليد، وكذلك المجتمعات التي تنتقل من مرحلة إلى مرحلة.

كذلك، فإن من مبادىء الماركسيين وقوانينهم مبدأ نفي النفي[2] ويعني أن الشكل الذي يصير إليه شيء ما أو مجتمع ما لا يتحقق بنفي الشكل القديم نفياً تاماً؛ وإنما يعني أن الشكل الذي صار إليه هذا الشيء فيه عودة إلى شكله القديم؛ على اعتبار أن الشيء الجديد تضمن الشكل القديم وتأثر به وجعله أساساً انطلق منه في عمليته التطورية. وهذا يعني أن التطور الحقيقي لشيء ما أو مجتمع ما، لا يعتمد على نفي الجديد للقديم. ذلك أن التطور الواقعي لشيء ما يتضمن إيجابية الشيء القديم انطلاقاً من أنّه نقطة البداية للشكل الجديد، أو أنّه الشكل القديم بعد أن تدرج في مستويات التغير والتطور والرقي إلى مستوى أفضل من المستوى الذي كان عليه؛ ذلك أن سلب السلب إيجاب أو نفي النفي إثبات. وهذا يعني أن التخلّص مما هو سلبي في الشيء القديم هو إيجاب.

---

(١) معنى الماركسية، المرجع نفسه، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٠.

(٢) نفي النفي إيجاب في الرياضيات والمنطق وغيرهما من العلوم... وحتى في الفلسفة وسائر العلوم الإنسانية.

الفصل الخامس

الفلسفة المعاصرة

أولاً : تجدد العلوم في أوائل القرن العشرين.

أ ـ نظرية النسبية.

ب ـ نظرية الكوانتا.

ج ـ مبدأ اللاتعيين أو علاقة الارتياب.

ثانياً : الفلسفة التحليلية.

أ ـ جورج مور.

ب ـ برتراندرسل.

ج ـ لودفيج فتجنشتين.

ثالثاً : الفلسفة الوجودية.

أ ـ مارتن هيدغر.

ب ـ جان بول سارتر.

ج ـ خصائص الفلسفات الوجودية.

أولاً:
تجدد العلوم في أوائل القرن العشرين

لعل من الصعوبة بمكان أن نحصي شتى المناحي والاتجاهات الفكرية المعاصِرة. غير أننا سنحاول أن نتكلم على بعض تلك الاتجاهات، لا سيما اتجاهات الفكر في القرن العشرين، وسنقتصر على عرض بعض الاتجاهات والمذاهب من خلال بعض أعلامها المهمين الذين يعبرون عن تلك الاتجاهات خير تعبير آملين تقديم صورة عامَّة عن الاتجاهات الفكرية المعاصِرة في القرن العشرين.

من هنا فإننا سنتكلم على تجدد العلوم في مطلع القرن العشرين، فنشير إلى نظريَّة النسبية عند أينشتين وأثرها، ونظريَّة الكوانتا عند ماكس بلانك، ومبدأ اللاحتمية عند هايزنبرغ، فضلاً عن التحليليَّة الفلسفية لا سيما عند مور ورسل وفتجنشتين، والفلسفة الوجودية، لا سيما عند هيدغر وسارتر.

على أن نتكلم بعد ذلك عن تقدم العلوم الفيزيائية والبيولوجية وما استتبع ذلك التقدم المذهل من إشكالات حياتية لم يعرفها الإنسان من قبل؛ مما أدَّى إلى سلوك إنساني جديد أملته أخلاقيات الحضارة التكنولوجية حتى بات الإنسان بحاجة ضرورية إلى تلك الأَخلاق. فنتحدث عن المسؤولية لا سيما عند هـ. يوناس وعن علاقة الإنسان بالطبيعة لا سيما عند فري، فضلاً عن أَخلاقيات الاتصال في عصرنا، لا سيما عند هابر ماس.

١ ـ نظريَّة النسبية

ظلَّت الفلسفة متأثِّرة بالهندسة الإقليدية حتى مطلع القرن العشرين، حيث

كان الفلاسفة لا يزالون يعتقدون أن البديهيات التي اعتمد عليها إقليدس هي جزء من أصالة العقل، وتعرف بالحدس الخالص.

وعموماً بقيت الهندسات اللاإقليدية، من دون قيمة، إلى أن ظهرت نظريَّة أينشتين في النسبية وأيدَّتها.

ويتصل بفرضيات الهندسة الإقليدية فرضيات نيوتن في قانون الجاذبية. إذ ذهب نيوتن إلى أن الجسم، أي جسم، يستمر ثابتاً أو متحركاً في خط مستقيم ما لم يتعرض لقوة تؤثِّر عليه. وفسَّر الجاذبية بالقوة الجاذبة التي تمارسها الأجسام على بعضها في الكون.

ورغم أن قانون نيوتن في الجاذبية قد راعى معظم حركات أجسام المجموعة الشمسية وكذلك حركات النجوم المكونة للمجموعات الثنائية، فإن تصوره لعملها لم يكن صحيحاً.

غير أن أينشتين (١٨٧٩ ـ ١٩٥٥م) فسَّر في نظريته النسبيَّة الصعوبه المعروفة، وراعى بكل دقة ما يجري في فلك عطارد، فضلاً عن أنه تنبأ في نظريته بالنتائج التي تحقَّقت في حال انتقال النجوم عند كسوف الشمس، وفي حال تغيَّرت الخطوط في النطاق الشمسي، فجاءت النظرية النسبيَّة غاية في الصعوبة والتعقيد[١].

إلى ذلك فإن نظرية أنشتين تضمَّنت رفضاً لنظريَّة الزمان والمكان، باعتبارهما مستقلين بالتبادل، وقبول أن العالم كائن متصل له أبعاد أربعة حيث يرتب المراقب أو المشاهد المكان والزمان الخاصين به وفقاً لحركته بالنسبة إلى سائر المشاهدين. وأن الهندسة المبنية على المكان ذي الأبعاد الأربعة تنحرف عن هندسة إقليدس في جوار جزيئات المادة.

وتفسر نظريَّة النسبيَّة حركة الأجسام في مجال الجاذبية بأنَّها حركة تتضمن عملاً أقل في المتصل اللاإقليدي.

---

(١) عبد الرحمن مرحبا، أينشتين والنظرية النسبية، بيروت، دار القلم، ط ٧، ١٩٧٤م، ص ٣٤.

وقد انعكست أهمية النظريَّة النسبيَّة على الفلسفة. واشتغل الفلاسفة في تفسير بعض تصورات النظريَّة النسبيَّة، كالزمان المكاني ذي الأبعاد الأربعة المنحنية؛ ذلك أن الفيلسوف لا يقبل النتائج العلمية على أنها صحيحة بالطريقة التي يقبلها بها الرياضي. فالرياضي يكتفي أن تكون المعادلات الرياضية صحيحة، وأن تتحقَّق النتائج المقدرة عليها. أما الفيلسوف فلا يكتفي بذلك. فهو عليه أن يجد في الألفاظ المستعملة في المعادلات معنى متصلاً بالتجربة الفعلية بطريقة مباشرة أَو غير مباشرة.

فالنظريَّة النسبيَّة لا تهتم بوصف الألفاظ التي تستخدمها عن العالم بشكل واضح يسهل فهمه. فالمكان الزماني ذو الأبعاد الأربعة المنحنية لا يعني عند أنشتين لفظي المكان والزمان اللذين ندركهما إدراكاً مباشراً.

ولكي نفهم النظريَّة النسبيَّة، علينا أن ندرك أنَّها عالجت نظاماً نسبياً لا يمكن وصفه وتوضيحه إلَّا بالرمزية والصورية البحتة، وأن ندرك أيضاً أن استخدام لفظي المكان والزمان هو استخدام مجازي. ومن هنا كان عمل الفلسفة صعباً وذا أهمية بالغة.

ومهما كان تفسير النظريَّة النسبيَّة، فإن نتيجة الفيزياء الجديدة قوضت أهمية الواقعية الجديدة. وأصبح من الصعوبة بمكان أن نحتفظ بفرضية العلم، عن معرفة الأَشياء بذاتها، إذا تسنى للعلم اكتشاف طريقة لتمثيل الأَشياء كما هي بذاتها. فالأوصاف تزداد اختلافاً بالنسبة إلى أي شيء أَو موجود ندركه أَو يمكننا أن ندركه.

وإذا كان الكلام على أينشتين العالم صعباً، فإن الكلام على أينشتين الفيلسوف أكثر صعوبة. فهو أحياناً ينفي عن نفسه المثالية ويبين أنه مؤمن بالتجربة. وبأن للكون حقيقة فيزيائية؛ وأحياناً يجعل الزمان والمكان لفظين جزئيين من صنع الإنسان، وأن لكل واحد من النّاس زمانه الخاص ومكانه الخاص؛ كما لا يعترف أينشتين بوجود مبادىء أساسية للعالم تكتشف بالاستقراء. فالقوانين كلها من إبداع الفكر والخيال. حتى أن التجربة التي يمتدحها أحياناً لا تشكِّل في نظره مصدراً لمعرفة الحقيقة. يقول أينشتين: «إني

أؤمن أن التفكير الخالص يمكنه أن يفهم العالم الواقعي كما كان يحلم بذلك الأقدمون»[١].

وعموماً فإن أينشتين ينفي وجود الشيء في ذاته ويقرر أن العلم وأحكامه وقوانينه كلها من نتاج الفكر البشري وأن الكون مركب من الأحاسيس. والغاية من القوانين هي تصنيف إحساساتنا. فالتجربة التي يؤمن بها أينشتين هي التجربة الذاتية وموضوعها مدركات الأحاسيس.

وانسجاماً منه مع نزعته هذه نرى أينشتين يُبالغ في تقييمه للرياضيات فيقول: «إن البناء الرياضي الخالص يمكننا من اكتشاف تلك الأَفكار وتلك المبادىء التي هي مفتاح فهم ظواهر الطبيعة»[٢]. وهنا يتضح ميل أينشتين للرياضيات البحتة ورغبته في استنتاج قوانين الطبيعة من النظريات الرياضية.

ولا شك في أن إيمان أينشتين القوي بالرياضيات نابع من عقيدته بأن العقل كائن في الطبيعة. فهو أي أينشتين يتكلم عن العقل الكوني وأن وظيفة الرياضيات هي اكتشاف ذلك العقل «فبدون الاعتقاد الجازم بالنظام الباطني الذي يسود عالمنا لما قامت للعلم قائمة. فهذا الاعتقاد هو الدافع الرئيسي لكل خلق علمي وسيظل كذلك إِلى الأبد»[٣].

ومن المسائل الفلسفية التي نحب أن نتكلم عليها عند أينشتين المسألة الدِّينية، فما هو موقف أينشتين من الدِّين؟

يشبه أينشتين البحث العلمي الدقيق بالعقيدة الدِّينية. إذ إن مؤدى كل منهما أن الكون قائم على العقل ويمكن فهمه.

وأينشتين يعتبر نفسه متديناً وفقاً لمفهومه الخاص للدين. فهو يعتقد أن العقل في الكون وأن الكون مؤسّس على العقل ويعتبر أن الانفعال الدِّيني الصادق هو أصل كل فن وحق. فمن لا يمتلك هذا الانفعال أَو الحدس أَو

---

(١) أينشتين والنظرية النسبية، مرجع مذكور، ص ١٢٨.
(٢) المرجع السابق، نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) المرجع السابق، ص ١٢٩.

الشعور فهو ميت. فالتجربة الصوفية في نظره تبلغ قمتها عند علماء الفيزياء والرياضيين. ومن هنا يتحدث عن ديانة عالمية. يقول أينشتين: «إن أجمل انفعال يمكن أن تهتز له نفوسنا هو الانفعال الصوفي. فهو أصل كل فن وكل حق. فمن ينعدم فيه هذا الشعور ولا تجد الدهشة سبيلاً إلى نفسه ويحيا هلوعاً جزوعاً ـ إن هذا ميت والسلام. إن معرفة أن ما لا ندركه موجود حقاً، ويتجلى حكمة وأي حكمة، وجمالاً وأي جمال: فلا ترى منه ملكاتنا الفقيرة غير أشد صورة فجاجة ـ أقول هذه المعرفة، وهذا الشعور هما محور الشعور الدِّيني الصحيح. فبهذا المعنى، وبهذا المعنى وحده، أضع نفسي في مصاف الرجال المتدينين تديناً عميقاً... التجربة الدِّينية الكونية أشرف تجربة وأقواها، وهي تنبثق من البحث العلمي العميق»[1].

وإذا كان الدِّين في نظر أينشتين إحساساً صوفياً بما يجري في الكون، فضلاً عن شعور الإنسان بنوع من الالتزام الأخلاقي تجاه أبناء مجتمعه؛ فهذا لا يعني أنه من دعاة التوفيق بين العلم والدين. فهو بالتالي لا يهتم بالطقوس العبادية، وشكلياتها البتة. وكذلك عندما يستعمل كلمة الله فلا يستعملها استعمالاً دينياً؛ وإنما كوسيلة من وسائل التعبير. ومع هذا فهو يعتبر أن الإيمان بإله متشخص مباطن في الطبيعة ويتدخل في ظواهرها مسألة لا يمكن أن تنقض علمياً[2].

وختاماً فإن التناقض الذي لمسناه في فلسفة أينشتين ناشىء من تناقضات عصره. ففي الواقع ليس لأينشتين فلسفة خارج نظريته في النسبيَّة.

ب ـ نظرية الكوانتا

لقد أبرز ماكس بلانك (١٨٥٨ ـ ١٩٤٥م) الأخطار والإشكالات التي تعترض علم الفيزياء بسبب رفض الحتمية العلمية. فذهب إلى أن مبدأ اللاحتمية يحد من تطور البحث العلمي وطموحاته. غير أنَّه، أي بلانك، رأى

(١) نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٠.

أن تصور المبدأ اللاحتمي يمكن من الوجهة المنطقية، وإن كان من المستحيل البرهان على وجوب اعتناقه والاعتقاد به، فهو ممكن التصور مستحيل الوقوع.

فالفيزياء في نظر بلانك لم تعرف إلَّا ما هو حتمي. اللهم إلَّا في الظواهر الذرية. فهل المبدأ اللاحتمي يطبق على العمليات التي في مستوانا؟ يرى بلانك أن ما يجري في الظواهر الذرية ينضوي تحت المبدأ اللاحتمي. أما ما يجري في مستوانا الظاهري فينضوي تحت المبدأ الحتمي. وتلك تفرقة واضحة من بلانك بين ما هو ماكروفيزيائي وميكروفيزيائي. وقد تمسّك بما هو ميكروفيزيائي تاركاً ما هو ماكروفيزيائي لأنشتاين. والتمييز بين الماكروفيزياء والميكروفيزياء صعب للغاية؛ لأنه يفترض وجود حد فاصل بينهما وهذا الحد لا وجود له؛ لأن مبادىء المقدار تختلف بطريقة غير محسوسة؛ كما الحال في الكيمياء إذ يستحيل التمييز بين العمليات الجسمية والأُخرى التي في مستوانا[1].

ويفترض بلانك انتقالاً تدريجياً من الحتميَّة إلى اللاحتميَّة القائمة في عالم الذرات. غير أن هذا يؤدي إلى تعقيد المسألة؛ لأن أية عملية يظهر فيها شبهة واحدة لا جبرية ستكون كلها لاجبرية.

وهنا علينا إما أن نرفض اللاجبرية في كل العمليات وإما أن نقبلها ونقول فيها في جميع الأحوال ولا ثالث بينهما؛ فبين المسألتين انفصال قوي، عناد تام، أَو ما يسمى بالتباين؛ وهو لا يصدق إلَّا إذا كذب أحد طرفيه وصدق الآخر.

غير أن القول باللاجبرية سيفضي إلى إشكالات عديدة. فإن بعض القوانين التي أثبتت صدقها الفيزياء الذرية كمبدأ حفظ الطاقة، سيفقد خصائصه الدقيقة ولا يتمكن من الادعاء بأكثر من الصدق الإحصائي؛ حتى الثوابت

(١) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط ٢، ١٩٧٨م، ص ٩٣ ـ ٩٤.

الكلية في الفيزياء، مثل كمية الفعل، وشحنات الإلكترونات لن يعبر عنها بقِيَم رياضية محددة، بل تعتبر مجرد وسطيات. ذلك أن القيمة الدقيقة لا تنتج إلَّا من المعادلة الدقيقة. وبما أن المعادلة الدقيقة لا وجود لها، إذاً لا وجود للقِيَم الدقيقة. هذا اضطراب وفق ما يراه بلانك، ولا نعلم إلى أين سيؤدي بنا في الفيزياء النظرية.

فضلاً عما ذكر بلانك من صعوبات، فإنه يضيف صعوبة أساسية إلى مزايا اللاحتميَّة. إذ يرى البعض إمكانية استنتاج مبادىء الفيزياء التجريبية من لا مبادىء، من الخلاء، واستنتاج النظام من اللانظام، من الفوضى. غير أن بلانك يستبعد ذلك، ويذهب إلى أن المبادىء الإحصائية تقوم على أساس فرضيات محددة. فلا موجود يخرج من اللاموجود. فالوجود لا يأتي من العدم. وكل من يعتقد بجعل المبدأ اللاحتمي أساساً وحيداً للفيزياء النظريَّة واهم خاطىء.من هنا يوصي بلانك بضرورة التمسّك بالفرضية الأساسية في أبحاثنا العلمية أَلا وهي أن ظواهر الطبيعة تجري بشكل مستقل تماماً عن الإنسان وآلاته وأدواته.

ويتكلم بلانك عن فكر الإنسان كأفضل أداة من أدوات الإنسان، فلا حد لدقته، إنه يتخطى الذرات والكهيربات دقة. فبالفكر يمكن للإنسان أن يقسم نواة الذرة ويخترق المسافات التي تحتاج ملايين السنين الضوئية لاجتيازها. فالطبيعة لا تشغل إلَّا حيزاً ضيقاً من عالم الفكر اللانهائي. والفكر يحتاج إلى مثيرات ومنبهات خارجية تيقِّظه للعمل. والخيال إذا تحرك، فإنه يمضي إلى ما وراء الطبيعة لينسج خيوطه ويحيكها. والأبحاث الفيزيائية تلجأ باستمرار إلى الفكر والخيال بغية مغادرة الطبيعة إلى ما ورائها.

وعموماً، فإن مذهب الآلية في الفيزياء قد أخفق. فبعد المحاولات الكثيرة لتفسير الكهرباء والمغناطيس وميزات الضوء تفسيراً ميكانيكياً كلاسيكياً، اتضح لنا ذلك الإخفاق أكثر. وبخاصة بعد الأزمة التي نتجت عن النظريَّة النسبيَّة عند أينشتاين التي كشفت عن ضرورة استبدال فكرة الزمن المطلق بالزمان النسبي التي فرضت ذاتها في حقلي الكهرباء والبصريات؛ وبعد أزمة الكوانتا، التي ما زالت قائمة وقد نتجت من الأصل ذاته وهو استحالة النفاذ

بالميكانيكا القديمة إلى البصريات والكهرباء وتفسير العالم الميكروفيزيائي، واكتشاف المجال الداخلي للذرات.

واختصار الكلام، فإن الطاقة، وفقاً لبلانك تتألَّف من مقادير منفصلة وليست متصلة، كما ذهبت الفيزياء التقليدية، تلك المقادير يسميها الكوانتا. واللفظ يدل على وحدة صغيرة غير قابلة للتجزئة؛ لأنه لا يوجد أصغر منها وذهب إلى أن قيمتها تتناسب مع توتر الأشعة الصادرة عنها وفقاً للمعادلة الآتية: ك = هـ × ت.

(ك) رمز لقيمة الكوانت؛ (هـ) رمز للثابت عند بلانك والذي هو: (٦,٦٢ × ١٠⁻³⁴)؛ (ت) توتر الشعاع أو ذبذبته[١].

ج ـ مبدأ اللاتعيين أو علاقة الارتياب

بيَّن هايزنبرغ أن الكوانتا لا تقبل تحديد سرعتها وتحديد موقعها في وقت واحد؛ فإذا تمكنا من تحديد موقعها فلا يمكننا تحديد سرعتها والعكس صحيح أيضاً؛ كما ظهر أن الكوانتا ليست خاضعة للمبدأ الحتمي وهذا ما صار يُعرف بمبدأ اللاتعيين.

هكذا أسَّس هايزنبرغ لعلم ميكانيك الكم، ورفض أن يطبِّق قوانين العالم الماكروسكوبي على العالم الميكروسكوبي، كقانون السببية ومبدأ الحتميَّة؛ لأن قوانين العالم الماكروسكوبي غير مجدية في مجال عالمي الذرة والكوانتا.

إذاً الواقع الميكروسكوبي ليس واقعاً موضوعياً، كما لا يسعنا أن نسمه بالصفة الوجودية؛ ذلك أننا لا نستطيع أن نتكلّم ببساطة عن طبيعة ما هو ميكروسكوبي. وعليه فلم يعد وجود لما يسمى حقيقة موضوعية. وبالتالي فالإنسان في هذه الحياة أصبح ممثلاً وليس شاهداً[٢].

---

(١) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ١٩٩٤م، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٢) فيريز هايزنبرغ، الطبيعة في الفيزياء المعاصرة، ترجمة أدهم السمان، دمشق، دار طلاس، ط ١، ١٩٨٦م، ص ٢٠ ـ ٢١.

فمبدأ اللاتعيين، الذي توصل إليه هايزنبرغ أقام فصلاً بين العالم الماكروسكوبي والميكرسكوبي قبله الاتجاه التجريبي، في حين رفضه الاتجاه العقلي الرياضي.

فالاتجاه الاختباري يعتمد وجهة نظر هايزنبرغ، فينظر أصحاب هذا الاتجاه إلى العالم الماكروسكوبي انطلاقاً من مبدأ اللاحتميَّة أَو اللاتعيين؛ أما الاتجاه العقلي الرياضي، فإن أصحابه يرفضون الحساسية الذاتية ويعمدون إلى إقامة العلم بطريقة يشكل فيها العالم الواقعي المستقل عن الإنسان وذاتيته، مرجعاً أولياً له، على الرغم من عدم إمكانية معرفة ذلك الواقع إلَّا بواسطة الحواس. وعليه فالتسليم بالواقع الخارجي أمر لازم لقيام العلم، الذي لا يمكن أن يقوم فيما لو رفض التسليم بذلك الواقع. من هنا ذهب بلانشيه إلى القول بصعوبة تسليم الفيزيائي بعدم وجود الواقع الموضوعي المستقل عن الذات الملاحظة[1]. وأن العالم الميكروفيزيائي الذي لا يخضع للحتميَّة ولا يقبل بوجود واقع موضوعي مستقل عن الذات العارفة، فإنه يقبل بالمبادىء الإحصائية. ولا شك في أن في المبادىء الإحصائية دلالات موضوعية ولذا ففيها بالتالي نوع من الحتميَّة وإن لم تكن ميكانيكية.

وعموماً فإن الخلاف حول المنهج العلمي، وقبول ذلك المنهج أَو رفضه لفرضيات تستمد من غير التجربة الموضوعية، نتجت عنه في الفيزياء المعاصرة مبادىء وأَفكار، كانت مدار نقاش طويل.

وأدَّى النقاش إلى مزيد من الخلاف بين الاتجاه الاختباري والاتجاه العقلي الرياضي؛ وهما الاتجاهان اللذان تقاسما فلسفة العلم. قاد الاتجاه العقلي الرياضي تلامذة ديكارت وغاليلي ومنهم بلانك وبرنشفيك وباشلار وأينشتين وبلانشي. أما الاتجاه الاختباري فقاده تلامذة نيوتن ومنهم دوهيم وماخ وبوانكاريه والتجريبيون المناطقة.

---

(١) سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٦م، ص ١٣٦.

ثانياً:
الفلسفة التحليليَّة

لقد رافق التقدم العلمي السريع في القرن العشرين تغيرات هامة في المجالات الفنية والتكنولوجية والأَخلاقية والفلسفية.

مرَّت الفلسفة، في القرن العشرين بثورة نوعية انتقلت فيها على أيدي مور ورسل وڤتجنشتين إِلى الفلسفة التحليليَّة أَو ما يمكن تسميتها بالتحليل اللغوي أَو التحليل المنطقي أَو فلسفة اللغة الجارية.

يبدو أَنَّه من الصعب تعريف الفلسفة التحليليَّة تعريفاً منطقياً؛ لأن الفلاسفة التحليليين لا يعطون للتحليل مفهوماً واحداً؛ لذا من الأفضل القول بوجود فلاسفة تحليليين وليس فلسفة تحليليَّة. فنقول عندئذ عن مور ورسل وڤتجنشتين انهم فلاسفة تحليليون.

وعليه فإن لفظ تحليل لا يعني أكثر من منهج لمجموعة من الفلاسفة لهم اهتمامات متشابهة.

وإذا كان من الصعب تعريف الفلسفة التحليلية تعريفاً منطقياً جامعاً مانعاً؛ فإننا مع ذلك يمكننا أن نشير إِلى بعض الخصائص الرئيسية للتيارات التحليلية والتي تشكّل بمجموعها ما يسمى بالفلسفة التحليلية.

من أهم سِمات فلسفة التحليل في القرن العشرين:

١ ـ الفلسفة التحليلية تنظر إلى اللغة كهدف وليس كوسيلة فقط، لذا تشكل اللغة موضوعاً بارزاً من مواضيع الفلسفة التحليلية. ومن هنا كان للغة دور بارز الفعالية في هذه الفلسفة، حتى أن بعض أعلامها عرفها بأنَّها دراسة اللغة.

٢ ـ تهتم الفلسفة التحليلية بتحليل موضوع البحث وتجزئته بغية معالجته لكل جزء على حدة. وبذلك فهي تجيب على المسائل الفلسفية الكبرى من خلال إجابتها على أجزاء تلك المسائل. وعليه فإن الفلسفة التحليلية هي فلسفة لا تقوم على فرضيات سابقة.

٣ ـ تهتم الفلسفة التحليلية بالمعالجة البين ذاتية، أي الموضوعية، لعملية التحليل. إنها تلجأ إلى تحليل له معنى مشترك بين الذوات بالنظر إلى اللغة المستخدمة.

٤ ـ تهدف الفلسفة التحليلية لأن تكون فلسفة علمية، فهي تتجه نحو الواقع، أي العالم الخارجي، بغية اكتساب المعرفة. وقد تدعم ذاتها بحجج غير عقلية من نوع الحجج الحدسية والعاطفية وأشياء تتخطى إدراكات الحواس. ومن هنا يلزم عنها واقعية إبستمولوجية، أي اتجاه نحو التجريبية.

وسنتناول باختصار أهم أعلام الفلسفة التحليلية في القرن العشرين وهم مور ورسل وفتجنشتين.

أ ـ جورج إدوارد مور (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨م)

يعتبر مور رائداً للنزعة التحليلية في الفلسفة[١]. يؤلف مع الثنائي رسل وفتجنشتين، المدرسة التحليلية التي عُرفت باسم مدرسة كمبردج.

اهتم مور بالتحليل والنقد فكانت عنايته موجهة لدراسة تلك المسائل. وحصر مجهوده الفكري والفلسفي في الكشف عن الأغلاط والمغالطات ومختلف أنواع الخلط واللبس والغموض الشائعة في المذاهب الفلسفية.

---

(١) محمد مهران، فلسفة برتراندرسل، مصر، دار المعارف، ط ٢، ١٩٧٩م، ص ٢٢.

والجهد الذي بذله مور في المجال الفلسفي لم ينحصر في اختبار صدق القضايا العلمية أو صدق ما يقال في حياتنا العادية؛ وإنما وجه مور جهده لتحليل معنى القضية. فكان يتحقق من آراء الفلاسفة؛ ليرى فيما إذا كانت المعاني التي ترمي إليها أَفكارهم صادقة أم لا؟

لقد ميَّز مور بين الحقائق والمعاني وجعل مهمة التحليل الفلسفي مقتصرة على دراسة المعاني. فليست الغاية عند مور هي (ماذا نعرف)؟ وإنما الغاية عنده معرفة معنى (ما نعرفه)، أي معرفة معنى أية قضية نعرفها. من هنا يدافع مور عن الذوق الفطري أَو الحس المشترك، ويعتبر أن القضايا المدركة بواسطة الذوق الفطري هي قضايا في منتهى الوضوح والصراحة؛ وبذلك يختلف مع كل الفلاسفة الذين يشككون بصدق القضايا المتأتية من الإدراك الفطري. يقول محمَّد مهران: إن «مور يعد الحس المشترك نوعاً من المطلق الإبستمولوجي»[1].

وعموماً، فإن اهتمام مور بقضايا الإدراك الفطري أَو الحس المشترك هو بقصد تحليل معانيها بغية فهمها فهماً صحيحاً. فالفرق بين مور وسائر الفلاسفة هو الخلط بين صدق القضايا المتأتية من الذوق الفطري، وهو ليس موضع شك، وبين معرفة معانيها وهذا لا يكون ولا يتحقق إلَّا بالتحليل.

وعموماً فإن مور ميَّز بين الحقيقة والمعنى. فكان التحليل عنده منهجاً فلسفياً يرمي إلى فهم المعنى الذي تتضمنه القضية المتأتية من الذوق الفطري.

وذهب مور إلى ضرورة معالجة مواضيع الفلسفة والمشكلات الكبرى من جهة اللغة المعبرة عنها. فالجهد الفلسفي محصور عنده في عملية التحليل اللغوي فقط. فهو يختبر الصيغ الخاصة بتلك القضايا، فضلاً عن الأحكام النهائية المتعلقة بها. ولا بد أن يبذل الفيلسوف جهداً لغوياً كبيراً؛ ليتجنَّب الوقوع في الغموض واللبس والاستحالة والتناقض. ولا شك في أن توضيح

---

(١) المرجع السابق، نفسه، ص ٢٥.

الفيلسوف لقضايا الفلسفة والمشكلات الكبرى، بهذه الطريقة من شأنه أن يقضي على كل المشكلات القائمة.

إلى ذلك فإن مور امتاز عن سائر فلاسفة التحليل بطريقة اللجوء إلى الذوق الفطري، لحل الإشكالات الفلسفية. فهو ينطلق من تصديقه لمعتقدات الناس الآخرين عن وجود العالم، وواقعية الزمن، ووجود الآخر؛ ويؤمن أن على الفيلسوف أن يحدد المعاني التي تتضمنها تلك الأحكام، ليدحض آراء الفلاسفة الذين يعتبرون أن وجود العالم فكري، وأن الزمان ليس واقعياً، وأن وجود الآخر هو وجود ظاهري فقط. على أن تحديد المعاني، في نظر مور، يقتضي تحليلاً لغوياً دقيقاً؛ كما أن مور لم يكتف بتوضيح القضايا والمشاكل؛ وإنما سعى إلى حلها، إيماناً منه بأن الناس الذين تصدر، عن ذوقهم الفطري، أحكام وقضايا، هم محقون في معتقداتهم.

وعموماً، فإن مور أراد من منهجه التحليلي أن يوجه دعوة إلى أهل الفلسفة ليحددوا الألفاظ التي يستخدمونها ويحلِّلوا عباراتهم بغية التوصل إلى توضيح الكثير من القضايا والمشكلات الفكرية. وعليه فللفلسفة دور إيجابي بنَّاء في اعتمادها على المنهج التحليلي. فمور لم يقل البتة إن الحقائق التي لا تحلَّل هي غير يقينية؛ كما لم يقل بأنها مجرد فرضيات تجريبية لوقائع يمكن ملاحظتها. وإنما على العكس من ذلك فقد ذهب مور إلى أن بعض الحقائق اللاتحليلية بيِّنة بذاتها ومن أمثلتها حقائق الأَخلاق كحقيقة الخير مثلاً. إذ الخيرية في رأي مور ميزة بسيطة وفريدة وهي غير قابلة للتحليل والتعريف.

غير أن الذي يتصف بصفة الخير قد يتصف بصفات غير الخيرية مثلاً. وهذا ما أوقع الفلاسفة في ما أسماه مور مغالطة طبيعية. فالصفتان: سرور وفائدة وإن كانتا مرتبطتين بصفة الخير؛ فإننا لا نستطيع أن نعرف بهما مجتمعتين أَو منفردتين كلمة الخير؛ لأن الصفتين: سرور وفائدة موجودتان في مكان وزمان محددين وبإطار الطبيعة، على خلاف الخير فهو لاطبيعي وليس محدداً في مكان وزمان معينين. فالخير ليس من مواضيع العلوم الطبيعية.

وعليه فكل من يذهب إلى تعريف الخير بالسرور أَو الفائدة يكون قد عرَّف الخير بلغة العلوم الطبيعية.

ولو كان الخير يرادف السرور فعلاً أَو الفائدة، لما تساءلنا هل السرور خير؟ وهل الفائدة خير؟ أَو كان تساؤلنا بمعنى هل السرور سرور؟ وهل الفائدة فائدة؟

من هنا يستنتج مور استحالة التوصل إِلى لفظ مساوٍ بالتعريف للفظ خير أَو مكافىء له، حتى لا يقع في مغالطة طبيعية، وهذا يستتبع حكماً عدم استطاعته تحليل الخير.

كذلك لم يستطع مور تعريف هذا اللفظ، لأنه بسيط لا أجزاء له. والتعريف يقتضي التجزئة، إذ من شأن التعريف إدراج الأجزاء المكونة للمعرَّف. يقول مور: «إن من شأن التعريف أن ينص على الأجزاء التي يتكون منها بالضرورة أي كلٍ معين»[1].

وإذا كان من المستحيل تعريف بعض الألفاظ والمفاهيم لأنها لاتحليلية، كما لا يمكن تعريفها على أساس ذاتي فردي، كتعريفنا للخير بأنه ما يعجبنا، كما ادعى مور، فهل يعني هذا التوقف عن تعريف تلك المفاهيم والألفاظ وعدم إعطاء أحكام حيال بعض القضايا والأَفكار؟

يرى مور أنَّه حيال المفاهيم اللاتحليلية يجب أن نعمل على تمييزها من غيرها من المفاهيم؛ لإيضاحها وإبراز بعض خصائصها الجانبية. وتبعاً لذلك فإنه يعرف الخير بتمييزه عن السعادة والفائدة والسرور...

واختصار القول فإن مور يعتبر الرائد الأول من روَّاد النزعة التحليلية في القرن العشرين؛ ونظراً لأنه صرف نظره عن الاهتمام بإشكالات العالم الطبيعي وقضايا العلماء؛ ووجّه جل نشاطه وجهده لتحليل أقوال الفلاسفة وأفكارهم وعباراتهم، فقد سمي فيلسوف الفلاسفة.

---

(١) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصر، مرجع مذكور، ص ٢١٢.

لقد اكتسب مور وبجدارة أهمية بالغة في فكرنا الفلسفي المعاصر، أقلها محاولته تجنيب الفكر المعاصر الوقوع في اللبس والغموض والتناقض والاستحالة.

ب ـ برتراند رسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠م)

ذهب رسل أَو كما يسمى فرنسيس بيكون القرن العشرين[١] إِلى أن التحليل يؤدي إِلى توضيح الأَفكار، ويبيِّن صدقها من كذبها. ودعا فيلسوفنا إِلى التجريبية، لكنه عارض التجريبية المحضة وبخاصة عند أصحاب الوضعية المنطقية وقال: «ينبغي علينا أن نبحث عن نظرية في المعرفة غير التجريبيَّة المحض»[٢].

ولم تتوقف شهرة رسل عند نتاجه في الرياضيَّات أَو المنطق أَو التحليل الفلسفي؛ وإنما امتدَّت إِلى جوانب عديدة منها أَخلاقية ودينية وسياسية وإِنسانية، الأَمر الذي أهَّله لاحتلال مكانة بارزة في فكرنا المعاصر، كان أحد مظاهرها نيله جائزة نوبل في الآداب[٣].

ولعل أبرز ما في فكر الرجل السياسي أنه عدو للحرب محبّ للسلام، كثير الاهتمام بالمشكلات والشؤون العامة. اشترك في مظاهرات عديدة ضد التجارب الذرية، كما أُودع السجن أكثر من مرة بسبب شجاعته ومواقفه الجريئة.

هذا، وإذا كان لا بد للفلسفة من التقدم، على رأي رسل، فيلزم أن تعتمد على منهج علمي؛ كما عليها أن تدرس مسائل جزئية، سواء أكانت مسائل في المنطق أَو الطبيعيات؛ كما يجب أن تبتعد عن بناء الأنسقة الميتافيزيقية الكاملة. فالفلسفة، على رأي رسل، تشبه الدِّين والعلم.

---

(١) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع مذكور، ص ٢١٧.
(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة، مرجع مذكور، ص ٢٤١.
(٣) سنة ١٩٥٠م.

هي تشبه الدِّين من حيث المسائل التي يدرسها كل منهما، كمسألة طبيعة العالم والموجودات، ومسألة الإنسان ومكانته في الكون؛ كما تشبه العلم من حيث الإشكالات التي يسعى كل منهما إلى حلّها وفقاً للمناهج العقلية البحتة.

وما تجدر الإشارة إليه، هو أن رسل يقصد بالعلم المنطق والرياضيَّات، ولا يقصد العلوم التجريبيَّة أو الطبيعية. من هنا، فإنه عندما يصف الفلسفة بالعلم فهو يعني عدم تميزها عن المنطق، إذا فهمنا المنطق بالمعنى الحديث أي بمعناه الرياضي[1].

هكذا أراد رسل فلسفته العلمية، فلسفة تتخطى النظرة العقلية العادية التي تعتمد منهجاً رياضياً وحسب؛ وأرادها فلسفة علمية بمثابة جهد عقلي يرفض بناء النسق الفلسفي؛ أراد قيام فلسفة تقوم على التحليل وترفض المذاهب الميتافيزيقية؛ لأنها تعتقد بضرورة تحليل المسائل والإشكالات الفلسفية مسألة تلو الأُخرى، ومعالجتها بواسطة المنهج المنطقي. هكذا يرى رسل أن الفلسفة تتقدَّم بنتائجها الجزئية القابلة للتحقق وفقاً لطريقة غاليلي في الفيزياء. وعليه يمكن القول إن ربط رسل بين العلم والفلسفة كان نتيجة خوفه من الخرافات الميتافيزيقية، فضلاً عن ثقته البالغة بالقدرة التحليلية للعقل وإيمانه بإحلال العقل مكان سائر النزعات والميول الروحية أَو الحدسية أَو الصوفية...

لكن، ما هو الفرق بين فلسفة رسل العلمية هذه وبين الفلسفة الكلاسيكية؟

الفلسفة العلمية لا تقبل إلَّا الأَفكار الجزئية. لذا فهي ترفض البحث في أَفكار عامة كلية، كفكرة الكون أَو الأَفكار الأَخلاقية أَو الأَفكار الدِّينية؛ بينما لم تتخط مواضيع الفلسفة الكلاسيكية مسائل الدِّين والأَخلاق والكون وسائر المسائل الكلية والعامة.

فبرتراند رسل أراد أن تكون الفلسفة دراسة موضوعية غايتها فهم العالم،

---

(١) المنطق الرياضي هو المنطق الذي يعتمد الصورية الرمزية، فضلاً عن المنهج الاستنباطي.

لا دراسة أخلاقية جلّ اهتمامها تحسين حياة الإنسان. أي أنه أراد أن تكون الفلسفة دراسة نظرية بحتة، لا دراسة عملية. من هنا فهو يستبعد ميتافيزيقا الأَخلاق.

وإذا كان رسل يرفض أن يتخذ من بعض النظريات العلمية مقدمات للنظريات الفلسفية، فإنه لا يمانع من استخدام النظريات العلمية لتكذيب أية نظرية فلسفية تقف ضد بعض النظريات العلمية بدون مسوغ محق؛ أَو تتصدى بشكل غير مشروع لمسائل العلم ومواضيعه.

إلى ذلك فإن رسل يريد أن تكون النظريات الفلسفية واضحة ومفصلة ومتَّسقة مع النظريات العلمية القائمة، دون أدنى تعارض مع تلك المعتقدات العلمية.

ويركز رسل تركيزاً بالغاً على مسألة اللغة وعلاقتها بالمنطق ويؤكد أن «تأثير اللغة في الفلسفة كان عميقاً ولم يولَّ الانتباه الكافي»[1]. لكنه مع ذلك يبيِّن أن اللغة الطبيعية، أي اللغة العادية لا تتمكن من التعبير عن كثير من مسائل الفلسفة ومواضيعها؛ ولذا يجب على الفلاسفة ألا يتمسكوا بها؛ لأَنَّهم لو نظروا إلى ألفاظها، لوجدوا أن لها دورين: أحدهما تقرير الواقع والثاني استثارة الانفعال. ولا بد للفيلسوف من أن يعترف بالوظيفة المزدوجة للغة.

ويذهب رسل إلى أن الفلاسفة توهموا أن العبارات الأَخلاقية هي قوالب لحقائق واقعية، في حين أنها تعبيرات انفعالية فردية، أَو توجيهات عامة تقدم للآخرين؛ ليستشعروا حيال بعض المسائل أَو المواقف الأَخلاقية أحاسيس مماثلة.

أما القضايا التقريرية فيمكن التعبير عنها بنوعين من الألفاظ:

أ ـ **ألفاظ موضوعية**: مثل علي، محمَّد، كتاب، جامعة... وهي ألفاظ ذات معانٍ يعرفها الإنسان من الواقع الذي تمثِّله، أَو بواسطة معرفة أمثلة لما تعنيه.

---

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة، مرجع مذكور، ص ٢٤١.

ب ـ **ألفاظ منطقية:** مثل ليس، بعض، إذا... وهذه ألفاظ لا معاني لها في الواقع.

والحق يقال إن العلم وخاصة العلم الرياضي لا يقوم إلَّا على الألفاظ الموضوعية والمنطقية معاً.

من هنا حاول رسل ومعه هوايتهد اشتقاق الرياضيَّات والمنطق من المبادىء الرمزية عندما استخدما متغيرات رمزية بدل الألفاظ والقضايا؛ كما استخدما ثلاثة ألفاظ منطقية فقط هي: «كل وبعض ولا... كذا»[1].

هذا ومذهب رسل في اللغة له صلة وثيقة بالشكل المنطقي أَو بالصورة المنطقية. فالواقع أن تأليف القضية المنطقية من موضوع ومحمول وعلاقة، كما هو الحال في المنطق التقليدي قد أخفى البنية الحقيقية للقضية المنطقية.

والشكل المنطقي عند رسل هو تطبيق الرمزية على اللغة العادية.

فإذا أخذنا المثالين الآتيين[2]:

كل حيوان حساس.

ليست بعض المخلوقات حسَّاسة.

∴ ليست بعض المخلوقات حيوانات.

كل مجتهد ناجح.

ليس بعض الطلاب ناجحين.

∴ ليس بعض الطلاب مجتهدين.

فإذا رمزنا في المثال الأول بالرمز (ب) لحيوان، وبالرمز (ج) لحساس،

---

(١) دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع مذكور، ص ٢٢٩.

(٢) وهما قياسان اقترانيان حمليان، من الشكل الثاني، من أشكال القياس الاقتراني الحملي؛ الضرب (BAROCO)، انظر، هادي فضل الله، مقدمات في علم المنطق، مرجع مذكور، ص ٢٨٩.

وبالرمز (د) لمخلوقات؛ وإذا رمزنا في المثال الثاني بالرمز (ب) لمجتهد، وبالرمز (ج) لناجح، وبالرمز (د) لطلاب.

فنكون في المثالين قد حكمنا بأنه إذا كان:

كل ب هي ج، وبعض د ليس ج، فبعض د ليس ب.

وهكذا يمكن، وفقاً لهذه الصورة المنطقية، والشكل المنطقي، أن نسوق ما لا عد له ولا حصر، وستكون النتيجة ذاتها. فمهمة المنطق الرمزي تحويل أي قضية من اللغة العادية إلى الصورة المنطقية، فيتم فهمها دون حاجة إلى عبارات لغوية. وهذا ما سعى إليه رسل وهوايتهد في كتابهما المبادىء الرياضية، حيث حاولا اكتشاف لغة فكرية عامة تحل محل سائر اللغات الطبيعية.

على أن أهم ما أسهم به رسل في مجال المنطق الرمزي هو نظريته في دالات القضايا[1].

فدالة القضية هي صورة تحتوي على رموز غير محددة كقولنا:

(ب ∧ ج)، (ب ← ج)، (إذا ب فـ ج) «ب (معدن)».

فهذه دالات قضايا؛ لأنها تحتوي على متغير مجهول أَو أكثر.

فلو أخذنا دالة القضية «ب (معدن)» ووضعنا محل المتغير «ب» قيمة محددة فتتحول دالة القضية إلى قضية صادقة أَو كاذبة وفقاً للقيمة «ب».

فإذا أبدلنا «ب» بالحديد، لتحولت دالة القضية إلى قضية صادقة هي «الحديد معدن».

---

(١) للتوسع حول مفهوم دالة القضية، راجع، هادي فضل الله، مدخل إلى المنطق الرياضي، مرجع مذكور، ص ٤٦ ـ ٥٠.

ولو أبدلنا «ب» بـ الحجر، لتحولت دالة القضية إلى قضية كاذبة «الحجر معدن».

ويشدِّد رسل على التفرقة الواضحة بين القضية ودالتها؛ كما يؤكد في الوقت عينه على أن القضية ودالة القضية تكملان بعضهما البعض. فدالَّة القضية من غير قضيتها جوفاء والقضية من دون دالتها عمياء.

إلى ذلك، فإن رسل قد تنبه إلى ضرورة التمييز بين قضية تشير إلى واقعة محددة وقضية تشير إلى مجموعة قضايا؛ واعتبر أن التمييز هذا يجنب العقل الوقوع في التناقض.

فالقضية (كل حيوان عاقل) هي قضية كاذبة. فلو رمزنا إليها بالرمز (ب) فإن هذه القضية تنبىء عن كذب ذاتها. لكن إذا كانت (ب) كاذبة، فإن ما تقوله هو كاذب أيضاً. وهذا يعني أن (ب) صادقة.

أما إذا كانت (ب) صادقة وتقول عن نفسها إنها كاذبة، فلا بد من أن تكون كاذبة؛ أما إذا افترضنا كذب (ب)، فلا بد من التسليم بأن ما تقوله عن نفسها هو كذب. وهذا يؤدي إلى صدقها بالضرورة.

هنا يكتشف رسل أن استعمال اللغة فيه خطأ. ومنشأ الخطأ أن (ب) تشير إلى نفسها، في حين أنه يجب التمييز بين استخدامين مختلفين للغة. اللغة التي تتحدث عن أشياء في الواقع؛ واللغة التي تتحدث عن اللغة نفسها.

وهذا التمييز نتيجة هامة من نتائج نظرية رسل في الأنماط. وخلاصة هذه النظرية، أنه لا بد من التمييز بين الفئة أَو البنية المنطقية وبين الشيء أَو الواقعة التجريبيَّة.

وعموماً فإن نظرية رسل في الأنماط فرَّقت بين اللغة وما وراء اللغة، على أساس أن ما وراء اللغة هي لغة تتكلم على اللغة. ولا شك في أن التمييز بين هذين المستويين من اللغة يجنبنا الوقوع في التناقض.

أما نظرية رسل في الأوصاف، فهو يستند فيها على المقولة الشهيرة (فرِّق تسد) والتي تعني تقسيم الشيء إلى أجزائه. إذ إن تقسيم الشيء إلى أجزائه يؤدي إلى معرفته معرفة صحيحة. من هنا فإن رسل كان يهدف إلى أن يصل إلى أقل عدد ممكن من الفروض لتفسير الحقيقة. وعليه، فإنه، أي رسل، يتمسك بالقاعدة (نصل أوكام)، أي التحرر من كل ما هو غير ضروري[1]، وذلك إيماناً منه بضرورة التوصل إلى أقل ما يمكن من الأفكار البسيطة بغية فهم الأفكار المركبة والصعبة. وإذا أضفنا اعتقاد رسل بتعددية العالم وبواقعية العلاقات القائمة بين الأشياء، أدركنا سبب ثورة رسل على الفكرة الواحدية في الفلسفات المثالية، وقوله بأن العالم مؤلف من كائنات مختلفة.

لكن ما هي طبيعة تلك الكائنات. إنها وقائع ذرية وفقاً لقول رسل. والواقعة الذرية تتكون من جزئي موصوف بصفة كقولنا (هذا أسود) أو من جزئين أو أكثر تجمع بينهما علاقة معينة كقولنا (ب أكبر من ج) و(ب تقع بين ب وج)...

فالقضية الذرية هي القضية التي لا تشتمل على قضايا أُخرى تشترك في تركيبها، مثل (هذا جميل)، (هذا مستطيل)؛ على خلاف القضية الجزئية التي تتركب من قضايا ذرية عن طريق الروابط المنطقية: (و، إذا... فـ) كقولنا (هذا جميل وهذا مستطيل)، (إذا لم يكن هذا مستطيلاً فهو ليس جميلاً) وصدق القضية الجزئية متوقف على صدق أو كذب القضايا التي تتكون منها القضية الجزئية.

هذا ويميز رسل بين اسم العلم وعبارة الوصف. كقولنا مثلاً: إن أفلاطون مؤلف الجمهورية. فأفلاطون اسم علم؛ في حين أن مؤلف الجمهورية جملة وصفية. ويخالف رسل بذلك المناطقة الذين يتحدثون عن علاقة ذاتية أو هوية بين اللفظين أو العبارتين، أي وضع الواحدة منهما مكان الأُخرى دون تأثير على صدق الحكم أو كذبه؛ فرسل يميز بين التعبيرين؛ على أساس أننا نتكلم

---

(١) محمد مهران، فلسفة برتراندرسل، مرجع مذكور، ص ٣٥٤ ـ ٣٦٤.

على أحدهما بمعزل عن الآخر؛ فنقول مثلاً: مؤلف الجمهورية، دون أن نذكر اسم أَفلاطون.

والفرق بين اسم العلم والجملة الوصفية أن اسم العلم يشير إلى موضوع، بحيث يكون الموضوع الذي يشير إليه هو معناه. أما الجملة الوصفية فلا معنى لها إِلَّا إذا وضعت في جملة أَو قضية منطقية؛ كقولنا: الفارابي مؤلف آراء أهل المدينة الفاضلة.

فإذا قلنا الفارابي كاسم علم، فهو يدل على موضوع ما وهو الفارابي الفيلسوف المعروف. أما إذا قلنا: آراء أهل المدينة الفاضلة، فهذا قول لا يدل على شيء إِلَّا إذا وضعناه في جملة تامة المعنى أَو في قضية منطقية. كقولنا:

الفارابي مؤلف آراء أهل المدينة الفاضلة، أَو آراء أهل المدينة الفاضلة كتاب في السياسة، أَو آراء أهل المدينة الفاضلة كتاب فلسفي مهم...

وعموماً لا نستطيع أن نتحدَّث في هذه العجالة، على كل مواضيع ومسائل الفلسفة التي تحدث عنها رسل؛ لأنها كثيرة جداً، كما سبق وأشرنا، وتوزعت بين المنطق والرياضيَّات والمعرفة والعلية والاحتمال والأَخلاق والعقل والمادة[1] وغيرها.

وفي ختام كلامنا على رسل نذكر بإلحاح الرجل على قيام فلسفة علمية إذ يقول: «إني أعتقد أن هناك شرطاً وحيداً. وهو شرط ضروري لكي تحقق الفلسفة عملاً عظيماً في المستقبل القريب يفوق كل ما قام به الفلاسفة حتى الآن، وهو خلق مدرسة من الرجال لهم ممارستهم العلمية واهتماماتهم الفلسفية، لم تشوش أفكارهم تقاليد الماضي، ولم تضلِّلهم المناهج الأدبية التي وضعها أولئك الذين يحاكون القدماء في كل شيء إِلَّا في أفضالهم»[2].

(١) تحدث رسل عن عدم وجود فاصل بين العقل والمادة، فسماهما الواحدية المحايدة. وهذه الواحدية عنده تجعل الأحداث محايدة فلا تردها إلى العقل ولا إلى المادة؛ فلا يتقرَّر مصيرها إِلَّا بعد أن تدخل في مواجهة مع غيرها.

(٢) فلسفة برتراندرسل، مرجع مذكور، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٣.

ج ـ لودفيج فتجنشتين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١م)

تتصدى فلسفة ڤتجنشتين للرد على سؤال: كيف تكون اللغة وعملية التفكير بشكل عام ممكنة؟ كما تحاول أن تبين علاقة اللغة بالواقع.

يرى ڤتجنشتين أن أول مهمة للغة هي تقرير الواقع. من هنا لا نستغرب ولا نستهجن فرضيته في إقامة نوع من المقابلة بين بنية العبارة وبنية الواقع. فإذا فهمنا تركيب لغة علمية ما فهماً صحيحاً فنتمكن من تحديد البنية الوجودية للعالم الموضوعي ذاته. وعليه، ولو اعتبرنا أن المنطق الصوري مهمته تزويدنا بالمبادىء الأساسية الضرورية بغية الانتقال بطريقة منطقية من عبارة إلى أُخرى؛ فذلك لا يمنع من القول بأن تحليل اللغة والمنطق يساعد على الكشف عن الخصائص الميتافيزيقية للوجود.

هنا يبدو أن للفلسفة عند ڤتجنشتين وظيفتين أساسيتين:

١ ـ تبيِّن الفلسفة أن كل قضية من قضاياها لها ما يقابلها في الواقع. وعليه فإن الفيلسوف، في نظر ڤتجنشتين كالمصور، لا يقرر شيئاً؛ وإنما ينقل ما هو موجود في الواقع نقلاً صحيحاً. يقول ڤتجنشتين: «إن أبسط قضية، أي القضية الأولية، تثبت وجود واقعة ذرية ما»[١].

٢ ـ الفلسفة ليست نظرية على غرار النظريات التي تتوصل إليها العلوم التجريبيَّة والطبيعية. الفلسفة جهد يهدف إلى توضيح ما هو غامض عن طريق التحليل.

وعليه فإن الفلسفه لا ترى الواقع بصورة صحيحة إلَّا إذا حصر الفلاسفة مهمنهم في التحليل أي تحليل القضية المنطقية التي نصف بها الواقع. وبذلك فإن ڤتجنشتين يعتبر أن من مهمة الفلسفة القضاء على نفسها أَو التخلي عن نفسها.

---

(١) لودڤيج ڤتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي اسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٨م، ص ٩٩.

وتوصل ڤتجنشتين إلى تلك النتيجة انطلاقاً من أن العالم يتكون من وقائع بسيطة لا يمكن تحليلها إلى وقائع أبسط يسميها الوقائع الذرية؛ لكن يمكن تحليلها إلى مواضيع، أي أشياء وموجودات. ذلك أن الواقعة الذرية تتكون من مجموعة من المواضيع؛ لكن الموضوع بحد ذاته لا يمكن تحليله؛ لأنه يمثل جوهراً واقعياً[1]. والموضوع، وفقاً لڤتجنشتين ناقص. فهو لا يوجد إلَّا في علاقة مع مواضيع أُخرى، وتلك العلاقات بين المواضيع هي التي تكون الوقائع الذرية، والتي بمجموعها العام تشكل العالم الخارجي. فالواقعة الذرية أَو القضية الأولية يتحدَّد معناها وفقاً لعلاقتها بالواقع. وهكذا فإن صدقها وكذبها مستمدان من العالم الخارجي. فكل قضية لها معنى يلزم أن تكون مستندة إلى الواقع.

هذا، ومن الممكن أن تتحدَّث أية عبارة عن قضية أولية؛ لأنها بمثابة صورة تمثِّل واقعة ممكنة من الوقائع الخارجية.

وعندما يذهب ڤتجنشتين إلى أن القضية صورة للواقعة الذرية، فهو يقصد أن القضية هي صورة منطقية للواقعة، أَو هي تمثلها وتقوم مقامها. وطابع القضية الصوري أَو التمثيلي؛ إنما يعني شكل القضية أَو بناءها، أي التركيب الذي يؤلِّف بين مقومات الصورة أَو عناصرها وبين المواضيع القائمة في العالم. فالقضية (أرسطو فيلسوف) هي تصوير لواقعية أَرسطو الفلسفية. ذلك أن كلمة أَرسطو تمثِّل أَرسطو الفيلسوف اليوناني الشهير؛ وكلمة فيلسوف تمثِّل الفلسفة. أما شكل القضية (أَرسطو فيلسوف) أَو صورتها من حيث تركيبها المنطقي، فهي الصورة ذاتها التي يوجد عليها أَرسطو والفلسفة في العالم الواقعي. لكن نحن هنا في إطار صورة منطقية لا صورة مكانية؛ وإن كان عنصراها مرتبين مكانياً، أي منظمين في مكانيهما: الموضوع ثم المحمول. إلَّا أن المعنى العام للقضية والواقعة الخارجية التي تثبت وجودها ليس مكانياً. فالشيء الذي يشترك بين معنى القضية وواقعتها هو الشكل المنطقي.

---

(١) فقولنا (بوذا حكيم) هو واقعة ذرية تتألف من موضوعين أَو جوهرين هما بوذا، وحكيم.

وعموماً فإن كل تعبير يحتوي شكلاً ومضموناً. الشكل وحده هو الثابت. أما ما عداه فهو متغير. ولو أبدلنا المضمون أَو أجزاء القضية بمتغيرات، لما تأثَّر الشكل أبداً. كما إذا أبدلنا القضية (أكل الولد تفاحة) بالقضية (اشترى الولد دفتراً) أَو بالقضية (ضرب الأب ابنه)... للاحظنا أن صورة القضية بقيت ثابتة لم تتغير. فهي تتكون من فعل وفاعل ومفعول به. فلو رمزنا للفعل بالرمز (ب) وللفاعل بالرمز (ج) وللمفعول به بالرمز (د)؛ لاتخذت صور القضايا على التوالي الشكل ذاته (ب ـ ج ـ د).

والقضايا المركبة هي دوال لقضايا ذرية واقعية. يقول ڤتجنشتين: «القضايا عبارة عن دالات صدق للقضايا الأولية. والقضية الأولية هي دالَّة صدق نفسها»[١]. وتتكون القضايا المركبة من القضايا الذرية بواسطة الإثبات أَو النفي. فعندما نكون حيال أية قضية مركبة، فنحن إما نثبت عدداً من القضايا الذَّرِّية أَو ننفيها. وعليه فإن العلاقات المنطقية مثل (لا، و، بعض، كل، إما...) لا تصف أية واقعة خارجية؛ وإنما هي علاقات تؤدي إِلى بناء القضايا وتركيبها. وهذا ما أدى إِلى أن يتصور ڤتجنشتين الفلسفة مجرد تحليل للقضايا.

واعتبر ڤتجنشتين أن بعض القضايا المركبة لا قيمة لها؛ لأنها لا تقدم شيئاً جديداً عن الواقع، ومنها قضايا تحصيل الحاصل وقضايا التناقض. فقضايا تحصيل الحاصل هي قضايا دائمة الصدق وصورتها (ب٧~ب) وقضايا التناقض هي قضايا دائمة الكذب وصورتها (ب٨~ب). وعليه فقضايا تحصيل الحاصل وقضايا التناقض هي قضايا لا فائدة منها؛ فيما عدا فئة خاصة من قضايا تحصيل الحاصل وتحديداً قوانين المنطق. وعموماً فإن الأحكام المنطقية كلها وفقاً لرأي ڤتجنشتين هي من قبيل تحصيل الحاصل. ومع ذلك فإن للمنطق أهيمة بالغة في إجراء العمليات المنطقية بعيداً عن كل خطأ. يقول ڤتجنشتين: «إن القضية تظهر ما تقوله، وبهذا لا تقول قضية تحصيل الحاصل ولا قضية التناقض شيئاً»[٢].

---

(١) رسالة منطقية فلسفية، مرجع مذكور، ص ١٠٧.

(٢) رسالة منطقية فلسفية، مرجع مذكور، ص ١٠٤.

ورغم عدم دلالة قضايا تحصيل الحاصل وقضايا التناقض على جديد في عالم الوقائع فهما «ليسا خاليين تماماً من المعنى، إنهما جزء من الجهاز الرمزي، على نفس النحو الذي يكون فيه الصفر جزءاً من الجهاز الرمزي الخاص بالحساب»[1].

ويتحدَّث ڤتجنشتين عن الزيف الحاصل في كثير من المواضيع الفلسفية ويعزوه إلى إساءة في فهم اللغة. فالخطأ في فهم منطق اللغة سببه عدم الفصل بين الصورة المنطقية للقضية وبين الصورة الواقعية لها.

وما يقصده ڤتجنشتين بذلك هو أن بعض العبارات المستخدمة في القضايا لا تدل على معناها التي تقصد إليه؛ مما يؤدي إلى الوقوع في الخطأ، كفعل الكون، الذي يدل على الوجود والكينونة؛ فهو يستخدم في بعض الأحيان ليدل على ما يناقض معنى الوجود والكون؛ وذلك عندما نستخدمه مع النفي والسلب.

من هنا يميز ڤتجنشتين بين تصور واقعي حقيقي وتصور شكلي. فالتصور الواقعي هو الذي يمكن أن يبدل بالرمز (ب) في الدالَّة القضائية (ب يوجد).

ومن أمثلة التصورات الواقعية: طير، حصان، تمساح؛ أما التصورات الشكليَّة فهي مثل عدد، مفرد، مثنى، عنصر... وعدم التمييز بين التصورات الفعلية والشكليَّة هو الذي يوقعنا في الخطأ. وهو أساس الزيف الحاصل في القضايا الفارغة والخالية من أي معنى ميتافيزيقي. يقول ڤتجنشتين: «أي شيء يندرج تحت تصور صوري... لا يجوز أن نعبر عنه بقضية ما... أما التصورات الصورية فلا يمكن أن يكون من شأنها شأن تصوراتنا عن الاعلام، من حيث إمكان تمثيلها بدالة قضية... وليس بذي معنى أن نتحدث عن العدد الكلي للأشياء وهذا نفسه يصدق على كلمات مثل (مركب)، (واقعة)، (دالَّة)، (عدد)... إن التصور الصوري، أي المعنى الكلي، تتم معرفته بالفعل مع شيء

---

(١) المرجع السابق، نفسه، ص ١٠٥.

ما مما يندرج تحته، ولذا فإننا لا نستطيع أن نعتبر... التصور الصوري نفسه، كأفكار أولية»[1].

لكن ڤتجنشتين يؤكد أهمية اللغة اليومية ويذهب إلى أن تحليلنا لطريقة استخدامها وكيفية أدائها يساعدنا على فهم كثير من مواضيع ومسائل الفلسفة وحل إشكالاتها. فڤتجنشتين يعتبر مؤسساً حقيقياً لفلسفة اللغة العادية.

هذا وليس للفلسفة حق في التدخل في استعمالات اللغة؛ وإنما هي تصف استعمالات اللغة. هكذا حصر ڤتجنشتين مهمة اللغة ووظيفتها بالمهمة التقريرية؛ مما أدى إلى عزل مسائل الميتافيزيقا والأخلاق والجمال من مجال الفلسفة؛ لأن عبارات الأخلاق والجمال والميتافيزيقا ليست تقريرية. وهذا ما أفضى بڤتجنشتين إلى البحث في نظريَّة المعنى.

لنظريَّة ڤتجنشتين في المعنى أهمية كبرى. فهو يركز على تفسير معاني ألفاظ اللغة. فالمعنى لأية كلمة هو الشيء الذي تتحدَّث عنه تلك الكلمة أو ترمز إليه.

فمعنى الكلمة بشكل عام، هو بحسب استخدامها في الجملة أو القضية. ومعرفة الإنسان لمعنى الكلمة يؤدي به إلى معرفة طريقة استعمالها. ويتعلم الإنسان استعمالات اللغة من خلال الحياة الاجتماعية. يقول ڤتجنشتين: «إن المعنى هو الجو المحيط أو المصاحب للكلمة، والتي تحمله معها في كل أنواع الاستخدام... وإن السؤال عن المعنى هو سؤال عن الظروف المعينة التي تستخدم فيها العبارة بالفعل»[2].

فاستعمال الألفاظ إذاً رهن بأنماط الحياة الاجتماعية وأشكالها، وكذلك اختلاف صور الجمل والقضايا، والتي يقسمها المناطقة إلى جمل تقريرية

(١) رسالة منطقية فلسفية، مرجع مذكور، ص ٩٥ ـ ٩٧.
(٢) ڤتجنشتين، بحوث فلسفية، ترجمة وتعليق عزمي اسلام، مراجعة وتقديم عبد الغفار مكاوي، الكويت، جامعة الكويت، ١٩٩١م، ص ١٠٨.

واستفهامية وآمرة. واعتبروا الجمل التقريرية هي الأصل؛ لأن الجمل الاستفهامية والآمرة يمكن أن ترد إلى الجمل التقريريَّة. ويرفض ڤتجنشتين هذا التحويل أو تلك الإنابة، ويرى أن استعمال الإنسان لكل شكل من الأشكال الثلاثة إنما يكون وفق سياق معين وهدف معين. فاستخدامه للاستفهام حين يريد أن يعرف شيئاً يجهله، واستعماله للأمر يكون بغاية تنفيذ طلب معين، واستعماله للتقرير يكون بحجة وصف شيء ما وإعطاء معلومات عنه. فكل شكل من الأشكال الثلاثة مستقل بنفسه ولا يمكن إنابة أحد هذه الأشكال مناب الآخر.

فاللغة عند ڤتجنشتين عبارة عن لعبة كسائر الألعاب الرياضية والذهنية. فكما أن لأي لعبة أُسسها ومبادئها التي علينا أن نلتزم بها إذا قبلناها، فكذلك اللغة فإن لها قواعدها وأُسسها التي علينا أن نلتزم بها وإلَّا فسدت ولم يعد لها معنى. وألعاب اللغة هي صور مأخوذة من الحياة الاجتماعية وأساليب الناس في كلامهم. فالكلمة تتحدد وفقاً لما نريد، كما أن ما تهدف إليه وتريده يتحدد ضمن لعبة لغوية محددة. وألعاب اللغة في حياتنا العادية كثيرة جداً؛ فهناك لغة الأمر والنهي، وهناك لغة الوصف والتقرير، وهناك لغة اختيار الفروض، وهناك لغة صياغة النتائج والأحكام، وهناك لغة الاستفسار، وهناك لغة التمني، وهناك لغة الرجاء، وهناك لغة الدعاء والصلاة، وهناك لغة المسرحية، وهناك لغة الغناء...[١].

وعموماً فإذا أردنا تحديد معنى اللفظ، علينا أن نعود إلى اللعبة اللغوية التي يندرج ضمنها هذا اللفظ.

إلى ذلك، فإن الألعاب متغيرة وليست ثابتة، فهي تتجدد باستمرار، فهي تزداد وتغنى، فتتولد وتتطور، كما تنسى وتموت. فالألعاب اللغوية ليست إلَّا صورة من الحياة الاجتماعية.

واختصار الكلام، فإن الفكر بالنسبة للغة كالظل بالنسبة للإنسان لا

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٠.

ينفصلان البتة إذ «لا وجود للفكر بدون اللغة... فما الذي كانت تتألف منه الفكرة حين كانت موجودة قبل التعبير»[1].

وختاماً، ليس دور الفلسفة عند ڤتجنشتين محصوراً في البحث في المعنى، أَو دراسة اللغة العادية فحسب، بل وظيفة الفلسفة الأساسية تتخطى ذلك الدور إلى التخلّص من الحيرة والشك والارتباك اللفظي، الذي وقع فيه الفلاسفة التقليديون في معالجتهم للمسائل الميتافيزيقية. وڤتجنشتين لا يستغرب اهتمام الناس بمسائل الميتافيزيقا؛ وإنما يستغربه هو أحكامهم العجيبة الغريبة التي تتعارض مع معتقدات الناس العادية وإدراكاتهم الفطرية. من هنا فهو يدعو إلى التخلي عن المفارقات الميتافيزيقية، لأن أحكام الميتافيزيقا ناتجة من سوء فهم اللغة. وعليه، فإن مهمة الفلسفة تتحدد في الكشف عن معاني الألفاظ والعبارات وفقاً لاستخدامها الحقيقي في سياق اللغة العادية.

وعموماً، فليس من مهام الفلسفة إصلاح لغة أو استحداث لغة؛ وإنما جل مهمتها أن تعمل على الكشف عن أخطاء الفلاسفة عندما يسيئون فهم استخدامهم للألفاظ اللغوية. ومن هنا كانت مهمة الفلسفة، في نظر ڤتجنشتين سلبية بحتة، إذ مهمة الفلسفة عنده محصورة في إلغاء كل المعوِّقات التي تعترض سبيلنا إلى فهم اللغة وألفاظها.

لا شك في أن آراء ڤتجنشتين تجنّبنا الخلط بين عالم الأَشياء بتعقيداته وبين بعض أوهام اللغة وما فيها من بساطة؛ غير أن النتائج التي توصل إليها ڤتجنشتين هي نتائج سلبية، لا تعدو كونها وسائل تحذير أَو تنبيه. وإذا كان ڤتجنشتين قد حصر اهتمامه الفلسفي، كما ذكرنا، بالتحليل اللغوي والمعاني اللفظية بغية الابتعاد عن الخلط والوهم فإن فلاسفة كثيرين لن يرضوا عن مواضيع الفلسفة الأساسية بديلاً. فهم لا يزالون يهتمون بالمواضيع التي تهم الإنسان متجاوزين بذلك مسائل اللغة وألعابها.

---

(١) بحوث فلسفية، مرجع مذكور، ص ١٨٦.

إِلَّا أنه رغم ذلك فقد ارتقت نظرية فُتجنشتين إِلى الفلسفة، وبخاصة على أيدي أصحاب الوضعية المنطقية. وكان فُتجنشتين بالفعل هو المسؤول عن ذيوع ما يسمى باللافلسفة في فكرنا المعاصر، لا سيما الغربي منه.

ثالثاً:
الفلسفة الوجوديَّة

ما نعنيه بالوجوديَّة أنها شعور الإنسان بأنه يوجد بذاته المفردة الحقيقية المستقلة عن كل الآخرين، فيدرك الإنسان أنه موجود بذاته ويسعى جاهداً لإثبات وجوده هذا وجعله حقيقة قائمة بالفعل لا وجوداً وهمياً. ويتم ذلك للإنسان عن طريق تجربة وجدانية حية وقوية تجعله ينفذ إلى داخل ذاته ويفتش في غياهبها ومتاهاتها ويسبر غورها ويكشف أسرارها ومكنوناتها.

وعليه، فإن الذاتية المفردة هي عماد الوجوديَّة وأساسها. فالفردية مبدأ الوجود، إذ إن الموجود الواقعيَ هو الموجود الفرد. أما الكليات أَو الماهيات فلا وجود واقعياً لها، وإنما هي مجرد ألفاظ فقط، كلفظ الإنسانية. ولذا علينا أن لا نضحي بالموجود الفرد على حساب الجواهر الكلية التي هي لفظية وحسب. وهذا الأساس الفلسفي للوجوديَّة ليس جديداً وإنما يعود إلى بدء التفلسف الإنساني؛ فميز الفلاسفة بين الإنسان والإنسانية وبين العادل والعدالة؛ وميَّز أَرسطو بين الكلي والجزئي عندما تكلم على جوهرين: أحدهما جوهر أول هو الموجود الفرد؛ والآخر جوهر ثان وهو الموجود الكلي؛ كما فرَّق أَفلاطون بين المحسوسات ومُثُلها واعتبر أن الوجود الحقيقي هو للمثل. وقد أبرز ابن سينا مسألة العلاقة بين الكلي وأجزائه. وتحولت تلك المسألة إلى خلاف بين أصحاب الواقعية وأصحاب الاسمية؛ فذهب الواقعيون إلى أن وجود الكليات هو وجود واقعي؛ في حين ذهب الاسميون إلى أن الكلي هو عبارة عن لفظ واسم لا وجود واقعياً له وأن الموجود الواقعي والحقيقي هو الموجود الجزئي.

وعموماً فإن الوجوديَّة تؤكد أن الوجود سابق على الماهية. من هنا حاولت الوجوديَّة أن تعيد الاعتبار إلى الفرد الذي تلاشت ذاتيته وفرديته في خضم المذاهب الاجتماعية المختلفة التي أعلت من شأن الدولة والمجتمع على حساب الفرد الذي اعتبرته وسيلة لمصلحة الجماعة.

هذا ومؤسس الوجوديَّة هو الفيلسوف الدانمركي سورين كيركغارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م) الذي فشل في حبِّه لرجينا أولسن. فانطوى على نفسه، ومال إلى التأمّل، واتجه إلى الدِّين، وانخرط في سلك القساوسة البروتستانت، وانتقد هيغل في مذهبه في المطلق، ورأى أن الله منزه عن الظهور في صورة كونية، وأن على الإنسان أن يجاهد للوصول إلى الله بواسطة الحب الخالص لله. وأول الطريق إلى الوجود هو التمسّك بالفردية والتعصّب للذاتية وإنكار كل الكليات والماهيات المجردة.

ومن الفلاسفة الوجوديين بردياثيف (١٨٧٤ ـ ١٩٤٨م) الفيلسوف الروسي الذي رأى أن الإنسان الفرد هو الذي يخلق مصيره، ويحدد اتجاهه بواسطة إرادته، ومن واجبات الفرد على نفسه أن يكتشف كنه ذاته ويتبين طاقته التي يستطيع بواسطتها أن يرتفع فوق ذاتيته، ليكون فرداً فوق البشرية.

ومن الفلاسفة الوجوديين نذكر كارل ياسبرز (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩م) الذي ذهب إلى أن الحرية والصراع والاختيار هي من أهم سمات وجود الإنسان.

ونذكر من الوجوديين أيضاً غبريل مارسيل (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م) والذي اعتبر أن تسامي الفرد على ذاته هو أساس وجوده، وبخاصة إذا كان التسامي نحو الله.

هؤلاء الذين ذكرنا حتى الآن هم فلاسفة وجوديون مؤمنون بالله، لكن ليس الفلاسفة الوجوديون كلهم مؤمنين بالله، فهناك فلاسفة وجوديون ملحدون يرفضون الإيمان بالله ويذهبون إلى أن الإنسان لا يحتاج إلى مثل هذا الإيمان؛ من هؤلاء الفلاسفة نذكر سيمون دي ڤوار، ومارتن هيدغر، وجان بول سارتر.

وسنتحدَّث عن اثنين من الوجوديين الملاحدة وهما هيدغر وسارتر، مشيرين إلى أن ما ذكرناه عن الوجوديين المؤمنين يعتبر كافياً، سيما وأننا سنشير في نهاية كلامنا على هيدغر وسارتر، إلى السمات الأساسية التي تجمع التيارات الوجوديَّة بشكل عام.

أ ـ مارتن هيدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م)

يرى هيدغر أن كينونة الإنسان كموجود فرد هي السبيل لإدراك حقيقته. فنحن نفهم الوجود العام عن طريق فهمنا لوجودنا أو كينونتنا. فالأنطولوجيا تعني الوجود الإنساني ذاته. من هنا أراد هيدغر أن تستنتج الفلسفة الأُسس الأنطولوجية للوجود البشري بصفته كينونة الوجود. ولما كان الإنسان هو الموجود الذي يتماهى في وجوده، أي أن ماهية وجوده هي أنه وجود، إذ إن ماهيته تقوم في وجوده ذاته، وليس له ماهية تنفصل عن وجوده عينه؛ فقد اتخذت منه الأنطولوجيا ركيزة لها. فمعنى الوجود إذاً يتبدى من خلال الإنسان. وعليه، فإن عملية فهم الإنسان للوجود هي بدورها وجود. ففهم الإنسان للوجود ليس صفة للإنسان؛ وإنما هو طريقته في الوجود. من هنا اتخذ هيدغر وجود الإنسان ذاته أساساً لفهم الوعي الإنساني.

فالموجود الإنساني وجود حقيقي منفتح على الوجود العام في العالم ومتجه نحوه. ومن ثم فإن هذا الوجود لا يتبدى للإنسان على شكل موضوع للتأمل، وإنما ينكشف له على شكل توتر يثير في ذاته الهم والقلق والحيرة. فوجود الإنسان وجود لا ينفك عن الوجود العام. والإنسان هو وحده الموجود الذي لا ينفصل وجوده عن الاهتمام بالوجود العام.

ووجود الإنسان في الكون ليس وجوداً مكانياً، على نحو ما توجد عليه الأشياء في العالم، وإنما وجود الإنسان في العالم هو وفق علاقة متينة وعميقة بين الإنسان والعالم بحيث أنه من المحال أن نتصور كائناً بشرياً من غير عالم، أو وجوداً للعالم من غير الإنسان.

هذا ويميز هيدغر بين الشيء وبين وجود الشيء. فوجود الشيء هو غير

الشيء ذاته. فالفرق قائم بين الوجود من جهة وبين وجود الموجود من جهة أُخرى. فالوجود يحتوي كل المواضيع والأَشياء والأشخاص والموجودات؛ أما وجود الموجود فهو كونه موجوداً[1].

إلى ذلك، فإن العلاقة بين الإنسان والعالم ليست علاقة بين كائنين في المكان؛ كما ليست علاقة بين ذات مدرِكة وموضوع مدرَك؛ وإنما هي رابطة أساسها شعور الإنسان بالاهتمام بالوجود العام. وهذا يعني أن اتصال الإنسان بالوجود العام هو الذي يجعل منه كائناً تعباً مهموماً يحمل عبء الوجود. ذلك أن اهتمام الإنسان بالوجود يدور في إطار تساؤلات حول الإنسان والعالم. من أنا؟ وأين أنا؟ ما هو العالم؟ ولماذا أنا وضعت في العالم؟ وكيف أتيت إلى العالم؟ ولماذا لم استشر في المجيء إلى العالم؟

هذه تساؤلات لا معنى لها، في نظر هيدغر؛ لأن الإنسان موجود في العالم رغماً عنه. لقد أسقط فيه فأصبح محاصراً لا يملك سوى التسليم به.

والسقوط معنى إيجابي، إذ إن الإنسان لو لم يوجد في العالم لما تكشف وجوده لذاته، ولبقي وجوده في إمكانيات الوجود. فسقوطه في العالم هو الذي حدده، والتحديد يعني تحقيق الوجود الشخصي.

ويتوهم الإنسان لو اعتقد أن العالم يُفسَّر بمجموع المواضيع التي تمثل الحقيقة في الخارج؛ إذ اعتبر هيدغر أن المواضيع كلها تفسَّر بالعالم، ولا وسيلة لتصور أي موضوع أو إدراكه إلَّا إذا كان ينتمي إلى العالم. وبهذا المعنى يصبح العالم وسطاً يندمج الإنسان فيه منذ البداية.

وعموماً، فللإنسان، على رأي هيدغر، صلة وثيقة وعلاقة متينة بالعالم؛ كما أن العالم هو في صلة وثيقة ومتينة بالإنسان. ذلك أن الوجود ذاته تحديد أنطولوجي من تحديدات الوجود البشري. ويقرِّر هيدغر أنه لا وجود للكائن البشري إلَّا إذا كان الإنسان مرتبطاً ارتباطاً جوهرياً بالعالم الخارجي. ولا مجال لأي انفصال بين الذات الإنسانية والعالم. ويتصور هيدغر وجود الإنسان في

---

(١) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، مرجع مذكور، ص ٨٤.

العالم وجوداً ديناميكياً، فيتحدّث عن إمكانيات الإنسان وقدراته على التفاعل مع العالم. فالإنسان، على رأي هيدغر، لديه إمكانيات ومهارات تعمل على تحقيق وجوده عن طريق الخروج من إطاره الذاتي والتفاعل مع العالم المحيط به بما فيه من تقنية وأدوات.

فالوجود بالنسبة للإنسان إذاً هو إما نجاح في تحقيق إمكانياته أَو فشل في عدم تحقيق تلك الإمكانيات. والاهتمام الذي تكلم عليه هيدغر هو انشغال الإنسان بقدراته وإمكانياته. غير أن الإنسان لا يكتفي بالكشف عن إمكانياته؛ وإنما يسعى إلى تحقيقها. فالإنسان، على ذلك هو عين إمكانياته. إنه موجود إمكانياته. وما دام موجود الممكنات فوجوده هو دائماً وراء ذاته. فوجود الإنسان الممكن أعلى وأسمى من وجوده الواقعي الفعلي. فالإنسان دائماً مشروع وجود.

هذا عن وجود الإنسان في العالم؛ أما وجود الإنسان مع الآخرين أَو الأغيار، فيعني أن الذات لا تجد نفسها بمفردها وبمعزل عن الآخرين وتعيش وجودها الخاص فقط؛ وإنما يجد الإنسان ذاته مع الآخرين، فيتعامل معهم ويعيش بجوارهم فاعلاً ومتفاعلاً. فهيدغر يبتعد عن النزعة الفردية؛ ليبعد فلسفته عن الذاتية المتطرفة. فهو لا يجعل من الوجود الإنساني مجرد وجود فردي انطوائي؛ وإنما يجعل منه وجوداً اجتماعياً، وجوداً مع الأغيار. كما يؤكد هيدغر أن شعور الإنسان الفردي، الذي يوهم صاحبه بأنه موجود وحده من دون الآخرين؛ إنما هو شعور له خلفية تستند إلى الشعور الجماعي؛ لأن شعور الإنسان أنه وحيد دون الآخرين، هو شعوره بالوجود مع الآخرين.

غير أن الإنسان المعاصر، على رأي هيدغر، أصبحت حياته مع الآخرين حياة زيف ورياء؛ لأنه تذرع بوجوده مع الآخرين فتنازل عن وجوده الذاتي الخاص؛ وأصبح وجوده الذاتي هذا انغماساً في وجود الجماعة، يعيش كما يعيش الناس في المجتمع، ويعمل كما يعملون، ويردد ما يقولونه، وباختصار يعيش حياة الناس الثرثارة. وبذلك فيكون الإنسان المعاصر، بشكل عام، قد فقد خصائص إنسانيته وحريته وتحول إلى موضوع ناطق بلسان الآخرين ومتحرِّك في مجال وسطه الاجتماعي العام.

هكذا تكلم هيدغر عن نوعين من الوجود الإنساني:

١ ـ وجود واقعي تتمتع به الذات الحرة المسؤولة عن نفسها ووجودها وأعمالها وحياتها.

٢ ـ وجود زائف تتمتَّع به كل ذات انغمست كلياً في الوجود الجماعي، وهربت من حريتها، وتخلَّت عن مسؤولياتها، وتخلَّصت من شعورها بالاهتمام والقلق. فوجود الإنسان الزائف إذاً هو «وجود ـ مع ـ الغير ـ في العالم. إلَّا أن هذا الوجود ـ مع من شأنه أن يزيف من الوجود الحق، لأنه ينزل بهذا الوجود إلى حياة زائفة مبتذلة يومية، لأنها حياة متشابهة»[1].

وعندما يتكلم هيدغر عن الناس، فهو يعني الجماعة التي تملك سلطة بإمكانها أن تسلب الإنسان شعوره بمسؤوليته. وهنا يتخلى الإنسان عن التزاماته الخاصة ولا يفكر بتحقيق إمكانياته إلَّا وفق الإطار الاجتماعي العام، فيأخذ بالفكر الجماعي، كما ذكرنا، وتصبح حياته الخاصة صورة من حياة الجماعة، ويتحوَّل وجوده الخاص إلى وجود جماعي. إذ ذاك لا يعود الإنسان يتحمَّل أية مسؤولية؛ وإنَّما تنصب حياته على مشاغل وأعمال عادية تصرفه عن الاهتمام والتفكير بمستقبله الحقيقي وتحقيق إمكانياته.

ولكي يصل الإنسان إلى مرتبة الوجود الحقيقي، فعليه أن يعود إلى ذاته، لكي يتحمَّل بنفسه مسؤولية وجوده. وبشكل عام فإن إمكانية الهروب من الذات هي إمكانية يؤدي تحقيقها إلى القضاء على الشعور بالذات وإدراك معنى الوجود. وهنا على الإنسان أن يواجه بشجاعة هذا الخيار الصعب. «إما اغتراب عن الذات وانحدار إلى مستوى الشيئية وتنازل عن الوجود الحقيقي الأصيل، وإما استمساك بالذات الحقيقية، والتزام بالحرية والمسؤولية، وتسام إلى مستوى الوجود الحقيقي الأصيل»[2].

---

(١) دراسات في الفلسفة الوجودية، مرجع مذكور، ص ٨٧.

(٢) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع مذكور، ص ٤٣٣.

وعموماً فإن الإنسان معرَّض دائماً لخطر الاغتراب عن ذاته. فهو قد ألقي في هذا العالم وتُرك وحيداً وسط الحقائق الواقعية؛ غير أنه في وسعه، مع ذلك، وبواسطة الحرية، أن يعود إلى ذاته وأن يتحمَّل مسؤولية وجوده ويعمل على تحقيق أصالته.

ومن المواضيع الأساسية في فلسفة هيدغر، بل والوجوديين عامة، موضوع الحقيقة. فما هي الحقيقة في نظر هيدغر؟

الحقيقة عند هيدغر هي نقيض التستر والإخفاء والحجب والغطاء. وأصل الكلمة مشتق من اليونانية.

وعليه، فالحقيقة بنظر فيلسوفنا هيدغر هي كشف المستور وإزالة الحجب وإظهار المخفي. والإنسان هو وحده الذي يكشف المستور ويزيل الغطاء. ومن هنا يجب أن يبقى، أي الإنسان، منفتحاً على الوجود. وهذا الانفتاح هو عمل حر يقوم به. وبالتالي فالحقيقة هي الحرية بمعنى «الانفتاح أو التعرض للموجود... وإسلام الذات إلى انكشاف الموجود»[١] فالحقيقة تقتضي الاختيار.

هذا والحقيقة عند هيدغر تتبدى وتنكشف للإنسان عن طريق النفاذ إلى عمق الفكر وتحليل ألفاظ اللغة وسبر أغوارها. ومن هنا يجد القارىء لكتابات هيدغر ميله الكبير إلى تحليل الألفاظ واشتقاق الصور اللفظية والصياغات اللغوية والبحث عن المغزى الباطن في اللغة أو الحكمة الكامنة فيها. فهيدغر لا يشكك لحظة بالفكر ولا بفهم العلاقة القائمة بين الفكر واللغة أو بين اللغة والوجود ذاته. فالوجود ذاته، على رأي هيدغر، يفكر؛ وبصورة أُخرى، الوجود يعقل ذاته من خلال لغة الإنسان ذاتها. فالتفكير نطق بلسان حال الوجود، أو هو عبارة عن الوجود، لأن اللغة هي لغة الوجود.

ب ـ جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠م)

أحد الفلاسفة الوجوديين الملحدين الفرنسيين، اعتقد أن الإلحاد يقتضي

---

(١) M. HEIDEGGER, DE L'ESSENCE DE LA VÉRITÉ, PARS, VRIN, 1948, P. 84 - 85.

التسليم بأسبقية وجود الإنسان على ماهيته؛ أي أن الإنسان موجود قبل ماهيته؛ ذلك أنه لا يوجد إله ليتصوّر في عقله ماهية الإنسان ثم يوجدها وفق تصور له لها.

والفلسفة في مفهوم سارتر مذهب إنساني؛ من هنا ركّز سارتر على تحليل المناحي الفكرية والعملية في الإنسان عن طريق الأدب القصصي والتمثيل المسرحي.

بدأ سارتر في دراسته للإنسان من الذاتية، فدرس الناس فرداً فرداً. نظر إلى الإنسان وفقاً لوجوده في بيئته، دون أن يأخذ بعين الاعتبار المفهوم الكلي للإنسان. فمتى كان وجود الإنسان قبل وجود ماهيته أصبح الإنسان حراً غير مقيد بشيء وسلوكه غير محدد بشيء. فالإنسان في نظر سارتر يفسِّر الأَشياء في الوجود وفق إرادته، وهو مجبر في كل لحظة من لحظات حياته أن يصنع نفسه. فالإنسان صانع ذاته وما يريد ومحقِّق تاريخه وما يتصوّر. ومن هنا اتُّهم سارتر بأنه لا يعوِّل أي أثر على البُعد التاريخي للإنسان(١). غير أنَّه، أي سارتر، دفع تلك التهمة عنه إذ اعترف صراحة أن العلاقات بين الناس، إنما هي علاقات تاريخية(٢).

هكذا تصور سارتر حرية الإنسان بعيدة عن الجبرية؛ وهكذا كانت وجوديته. إنها مذهب متفائل بعيد عن التشاؤم كل البُعد؛ لأنه يضع مستقبل الإنسان بين يدي الإنسان ذاته، فيجعل حياته ممكنة.

إذاً مبدأ سارتر الأساسي في وجوديته هو أسبقية الوجود على الماهية، والذي يقتضي أن يكون الإنسان حراً، لا بل أن يكون هو نفسه الحرية نفسها، لأن الإنسان يخلق ذاته بحريته.

---

(١) ARON, LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DANS L'ACTIVITÉ PHILOSOPHIQUE EN FRANCE ET AUX ETATS UNIS, PARIS, 1949, P. 323.

(٢) SARTRE, CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE, 1960, P. 180.

والإنسان يتحمّل مسؤولية وجوده بشكل كامل، علماً بأن أي عمل يقوم به أَو نشاط يمارسه أَو قرار يتخذه، لا ينعكس عليه وحده، وإنما ينعكس على الناس جميعاً. من هنا فإن مسؤوليته لا تقتصر عليه كفرد، وإنما تطال الناس جميعهم. ولذا، فإن اختيار الإنسان لشيء ما، هو في الوقت عينه اختيار للناس جميعاً؛ لأن الإنسان لا يختار شيئاً إلّا إذا كان باعتقاده خيراً. وما هو خير للفرد هو خير للجماعة؛ كما أن ما هو شر للفرد هو شر للجماعة. من هنا كانت مسؤولية الفرد أكبر بكثير مما يعتقد ويتصور؛ لأنَّها مسؤولية تنعكس على المجتمع الإنساني بكامله. حتى ولو كان الاختيار أمراً خاصاً وشخصياً، كالزواج مثلاً؛ فإنَّه ينعكس على الناس جميعاً. وعليه فمسؤولية الإنسان تتحدَّد باتجاهين. فهو مسؤول تجاه نفسه من جهة، وهو مسؤول تجاه المجتمع البشري من جهة ثانية.

ولا شك في أن تلك المسؤولية الكبرى الملقاة على عاتق الإنسان تجعله قلقاً ومهموماً. كيف لا يكون قلقاً ومهموماً، وكل قرار يتخذه ينعكس، كما قلنا، على الناس جميعاً؟

على ذلك، فإن وجودية سارتر هي فلسفة للحرية، بكل ما في الكلمة من معنى. فسارتر حمل لواء الحرية ومسؤولية الدفاع عنها فاعتبرها من مقومات الإنسان الأساسية، لا بل اعتبر الحرية ذاتها هي الإنسان ذاته كما ذكرنا. من هنا شنَّ حملة عنيفة ضد الجبرية وألوانها ومناحيها. ولذا قُوبلت وجودية سارتر بالترحاب من قِبل أنصار الحريَّة في العالم.

إلى ذلك فإن سارتر يربط بين مفهوم الحريَّة ومفهوم العدم؛ فيذهب إلى أن الإنسان، وحده من الموجودات، بإمكانه أن يقحم العدم على الوجود. فحريَّة الإنسان، في نظر سارتر، هي مظهر من مظاهر وجود الإنسان الناقص؛ ذلك الوجود الذي يدخل العدم في نسيجه؛ مما يعني أن مفهوم الحريَّة، عند سارتر، ارتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم العدم. والعدم يعني عدم الوجود؛ أي فصل الإنسان عن ماهيته.

كذلك يربط سارتر مفهوم الحريَّة بمفهوم القلق، ويذهب إلى أن شعور الإنسان بالحريَّة يولِّد عنده إحساساً بالقلق والهم والخوف؛ الأمر الذي يدفعه إلى الهروب من حريته والعمل وفقاً لماهيته. وكأن لديه، أي الإنسان، ماهية سابقة على وجوده. ويستثني سارتر الإنسان الحر، بما للحريَّة من معنى يقصده، ويصفه بالإنسان الذي يجد في ذاته دوافع تصوراته وعلل أفعاله؛ ذلك هو الإنسان الحر الذي يقوم بمفرده ويعمل على خلق معاييره وإبداع قيمه ومُثُله. وقد استبدل سارتر مفهوم القلق بمفهوم الحاجة التي لا يستطيع الإنسان إغفالها أَو إهمالها وتجنّبها مهما كان له من قدرة على التحكم في الاستجابة لها أَو عدم الاستجابة. بذلك يكون سارتر قد أدخل عنصراً مادياً لاإنسانياً أثر في تعكير صفاء العلاقات الإنسانية ونقاوتها.

كما يربط سارتر بين فكرة الحريَّة وفكرة المحال أَو اللامعقول، عندما يعتبر أن الحريَّة كظاهرة غير قابلة للتفسير البتة، لأن الاختيار الحر هو اختيار مطلق لا شروط فيه. هو اختيار لامعقول، لأنه اختيار لا يستند إلى أي أساس أَو مبدأ أَو دعامة. وسارتر لم يقل إن الاختيار هو لا معقول، لأنه خال من التبريرات العقلية؛ وإنما هو لامعقول، لأنه هو ذاته يخلق التبريرات والأعذار؛ فهو الأصل في ظهور القِيَم والمبادىء. ففكرة المحال نفسها تأخذ معناها ابتداء من الاختيار ذاته.

هذا وللحرية، عند سارتر، مفهوم مزدوج. فهي من جهة كونها واقعة تعني أن الإنسان مسؤول عن تصرفاته وأعماله، وأن باستطاعته أن يحقِّق ذاته. والحرية من جهة ثانية، غالباً ما تتحوَّل إلى نوع من التحرير عندما يمارس المجتمع على أفراده إرهاباً ما، سياسياً أَو اجتماعياً، أَو يفرض عليهم ضغوطاً اقتصادية تؤدي إلى القضاء على ما يتمتعون به من فاعلية إبداعية، أَو إلى تحويل أهدافهم الإيجابية السامية والبنَّاءة إلى غايات سلبية رخيصة وهدَّامة. وهذا يعني أن العلاقة متينة بين الحرية النفسية وبين الحريَّة السياسية. والتوحيد بين الحريتين خطأ، كما يرى سارتر؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يدافع عن حريته السياسية إلَّا إذا كان يتمتع بحريته النفسية. كما أن المجتمع الذي يمارس ضغوطه المختلفة على الإنسان يبرِّر ذلك بأن الإنسان ليس كائناً حراً؛ وإنما هو كائن مجبرٌ مزودٌ منذ وجوده بطبيعة محددة. وعليه، فسارتر يريد

للإنسان حرية نفسية وسياسية؛ لأنه يعتقد أن الإنسان حر في وجوده.

فنشاط الإنسان عبارة عن تفاعل دائم بين الداخل والخارج؛ طالما أن أي فعلٍ حرٍّ يستطيع أن يُخرج ما هو داخلي وأن يُدخل ما هو خارجي. وهذا يعني أن الفعل الحر، إنما هو نتيجة لمجهود الإنسان الواعي. فالإنسان يسعى دائماً إلى تحقيق نفسه بشكل موضوعي، من خلال الأفعال التي يقوم بها.

ويضع سارتر قيدين أمام الحريَّة: القيد الأول هو وجود الإنسان ذاته، على أساس أن وجود الإنسان لا يتوقَّف عليه كإنسان فرد فقط، وبالتالي فهو ليس حراً في أن لا يكون حراً. والقيد الثاني هو وجود الآخرين، على أساس أن حرية الآخرين سلب لحرية الإنسان الفرد أَو حدٌّ لها. ومن هنا يبرِّر سارتر ضغوط الناس وقيودهم الخارجية على الإنسان. وعليه، فقد صار سارتر معنياً بحريَّة الناس جميعاً أكثر من عنايته بالحريَّة النفسية. ومال إلى الاعتراف بأن الحرية ليست واقعة وإنما هي أقرب إلى التجريد منه إلى أي شيء آخر. فالحرية حقيقة تاريخية ترتبط بظروف مختلفة.

فحرية الإنسان إذاً ليست واقعة جوفاء قائمة في فراغ بحت؛ وإنما هي حقيقة تاريخية تستند إلى ظروف خارجية وإلى وقائع مادية. وعليه، فإن سارتر قد أدرك أن أخلاق فلسفة الحريَّة قد لا تجد مكاناً لها في مجتمع يفتقر فيه الناس إلى الحريَّة كحقيقة تاريخية. ومهما امتلك الناس من الحريَّة النفسية، فإن الحريَّة النفسية لا تضمن حياة ترضي الإنسان الفرد..

«ولكن سارتر حريص على تذكيرنا بأنه هيهات لفلسفة الحريَّة أن تتحقَّق، اللهم إلَّا إذا فهم البشر أن عليهم وحدهم تقع مهمة القيام بتلك الحركة الديالكتيكية التي ستكون هي الكفيلة بصنع التاريخ. وما دام المقصد النهائي للبشرية بأسرها، إنما هو تحرير الإنسان فستظل الوجودية مجرد نداء إنساني يذكر البشر بأن لهم تاريخاً واحداً، وحقيقة واحدة، وأن عليهم أن يصطنعوا حريتهم في كتابة هذا التاريخ وتحصيل تلك الحقيقة»[١].

---

(١) دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع مذكور، ص ٥٣٧.

بقي علينا أن نسلِّط الضوء على مفهوم سارتر للوجود.

قسَّم سارتر الوجود إلى وجودين: وجود في ذاته، ووجود لذاته.

الوجود في ذاته هو الوجود القائم الذي يتألَّف من كل الوقائع الماثلة في الخارج. هو وجود مباشر مليء بنفسه، ولذا فهو معتم بالنسبة لنفسه، وليس فيه أي فراغ أَو ثغرة لينفذ إليه العدم[1].

أما الوجود لذاته، فهو الوجود الذي يبدأ من السلب، أي هو الوجود الذي ليس هو ذاته. فالوجود لذاته، كما يقول سارتر: «هو الأساس في كل سلب وفي كل إضافة، إنه الإضافة نفسها»[2]. كما أن الوجود لذاته هو الوعي، أَو هو الشعور. إنه وجود في الكون أَو العالم، على أساس أن في العالم جانباً من الإمكان. فالوجود لذاته وجود بسيط وساذج؛ لأنه واقعة جزئية؛ ويمكن ألا يوجد. من هنا يمكن أن ننظر إلى الوجود لذاته على أنَّه من العناصر التي تسهم في تكوين الوجود في ذاته.

والوجود لذاته وجود غير مبرَّر ولا مفسَّر. وجود مقذوف في العالم دون علم أي شيء عنه، لم جاء؟ وكيف جاء؟ ومتى جاء؟ وإلى أين سيمضي...؟ فالإنسان مسؤول عن كل شيء يقوم به، لكنه في الواقع، ليس مسؤولاً عن المسؤولية ذاتها. فهو ليس مسؤولاً عن وجوده؛ إذ ليس هو السبب في إيجاد نفسه. فالموجود يوجد من غير سبب ويموت من غير سبب. وعليه، فالإنسان يوجد صدفة ويموت صدفة «إن الإنسان حماسة لا فائدة فيها»[3].

واختصار الكلام، فقد كان لسارتر الفضل في الربط بين الوجودية وبين الالتزام في الحياة الاجتماعية الفعلية السياسية وغير السياسية؛ كما كان له الفضل في توضيح فلسفة هيدغر الغامضة عن طريق إبراز بعض جوانب

---

(١) سارتر، الوجود والعدم، ص ١١٦.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٢٩.
(٣) نفسه، ص ٧٠٨.

فلسفته، كمفهوم الغير، والالتزام، والنزعة الإنسانية في الوجودية، والمشاركة الفاعلة في الحياة العامَّة.

ج ـ خصائص الفلسفات الوجودية

الفلسفات الوجودية ثورة على المعرفة العقلية. فالوجوديون، بشكل عام، يسمّون فلسفاتهم بالتجربة. فالوجودية إذاً تجربة؛ لكنها ليست تجربة تجري في المختبر والمعمل، على غرار تجارب الطبيعيين؛ ولا هي تجربة عقلية، على غرار تجارب العقليين، حيث ينشر فيها الفيلسوف العقلي صوراً عقلية على الأشياء فيلفها؛ وليست هي تجربة براغماتية، على غرار تجارب البراغماتيين، حيث تكون الفكرة في نظرهم صحيحة إذا كانت نافعة ومفيدة.

التجربة الوجودية هي تجربة حية يتفاعل الإنسان في خلالها، بشكل مباشر، مع مجتمعه ومحيطه، فيتخذ مواقف محددة، يعيشها ويحياها بكل كيانه الإنساني، وليس بعقله فقط، كما يدعي الفلاسفة العقليون، أَو بحواسه فقط، كما يدعي الفلاسفة الحسيّون؛ أَو بتجربته المعملية، كما تدعي التجريبية العلمية؛ أَو غير ذلك من وسائل معرفية مختلفة.

هذا وللفلسفة الوجودية فضل كبير في أنها اهتمت بالإنسان وواقعيته وتجربته الحياتية الخاصة. فالوجوديون لا يبدأون بالعقل، ليصلوا منه إلى إثبات الوجود، كما فعل بعض الفلاسفة العقليين؛ وإنما هم يبدأون من الواقع، من حقيقة الإنسان الواقعي الموجود الماثل للعيان، فيعتبرون أن وجوده في العالم وجود واقعي لا يحتاج لإثبات. من هنا فالتجريبيون الوجوديون لا يلجأون إلى أية وسيلة ملتوية من وسائل المعرفة التي قدمها الفلاسفة، سواء عن طريق المعرفة العقلية أَو الحدسية أَو البراغماتية أَو غيرها، لإثبات وجود الإنسان. ولذا كان اهتمام الفلسفة الوجودية بالإنسان اهتماماً مباشراً. اهتمّت بوجوده الواقعي وبتجربته الحية التي تجعله يشعر بوجوده ويعي مواقفه فيعيشها وفقاً لإرادته وحريته، فيعرف ذاته ويعرف العالم.

والإنسان، من وجهة نظر الفلسفات الوجودية كائن قلق، مؤزم، بفعل

التوتر الباطني الذي ينتابه؛ ذلك أن الوجوديين بعيدون عن الهدوء الباطني الذي يتصف به الفلاسفة العقليون. فالهدوء بالنسبة إلى الوجوديين خيانة للنفس، ولذا فهم لا يعرفون الهدوء أبداً.

إلى ذلك، فإن الوجود؛ بالنسبة إلى الوجوديين، هو وجود تاريخي. فالوجوديون يركِّزون على تاريخية الوجود بعيداً عن تاريخ الولادة والموت؛ لأن ما يهمهم من حياة الإنسان أنه إنسان صانع لتاريخه، وإنه يرتبط بمواقف محددة وظروف واقعية. وتلك المواقف والظروف هي التي تجعل وجود الإنسان مرتبطاً بالحياة.

ووجود الإنسان وجود حر، بما في الحرية من معنى تحمل المسؤولية وحب المخاطرة. فالإنسان سيد نفسه والمسؤول عن أفعاله، الأمر كله إليه. فالإنسان يعلو فوق ذاته بالحريَّة، كما يدرك العلو ذاته بالحريَّة. وهذا ما قصد إليه كارل ياسبرز بقوله: «إني أشعر بالعلو في الحريَّة، أَو بواسطتها فقط، ففي حريتي لا أوجد بواسطة ذاتي بل أكون معطى لذاتي»[1].

غير أن الحريَّة الوجودية ليست حريَّة مطلقة لامتناهية؛ وإنما هي حريَّة مشروطة متناهية. فالحرية التي يتمتع بها الإنسان، غالباً ما توجد مصاحبة للاحريَّة. فالاختيار الذي هو ميزة الإنسان لا يقوم إلَّا مع عدم الاختيار. وعدم الاختيار هذا مصدره المعارضة الشديدة التي تقف في وجه الإنسان وتمنعه من تحقيق إمكانياته.

والإنسان، في نظر الوجوديين، يعمل على الخروج من ذاتيته بغية تحقيق إمكانياته الخاصة، ولذا فهو دائم الحركة؛ كما أن له جواً خاصاً من الهم والقلق؛ لأنه جاء إلى الوجود وترك فيه وحيداً دون ناصر أَو معين؛ لا بل إن الآخرين وجدوا ليسلبوه حريته ويعيقوا تحقيق إمكانياته.

---

(١) سعد عبد العزيز حباتر، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٠م، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

وعموماً فإن الأفكار العامة التي تمتاز بها الفلسفات الوجودية هي:

١ ـ الإنسان أُلقي في الوجود وتُرك وحيداً في مواجهة الآخرين.

٢ ـ العدم داخل في نسيج الوجود. وعليه ففعل الإنسان يصطدم بالعدم. ولذا فإن حركية الإنسان ونشاطه يستحيلان إلى سكون وثبات، كما تستحيل حياة الإنسان موتاً. فالأَشياء أَو الوجود في ذاته لم يعد قابلاً للتطور. إذ باتت الموجودات صمّاء معتمة. لقد صار العدم داخلاً في نسيج الوجود دخولاً يعيق الأفعال ويجمِّدها.

٣ ـ صعوبة تحقيق الإنسان لإمكانياته تؤدي إلى صعوبة أَو استحالة وصوله إلى أهدافه. فالإمكانيات أصبحت غير ممكنة. فكل التصورات التي يعتقد الإنسان أنه قادر على تحقيقها لا يستطيع أن يحققها بفعل العوائق الاجتماعية. وعندما يكتشف الإنسان أنه لا يستطيع تحقيق إمكانياته يتيقن أنه لن يصل إلى الحقيقة.

٤ ـ شعور الإنسان بالعجز عن الوصول إلى الحقيقة يفضي به، أي الإنسان، إلى عدم الاكتراث بالوجود بأسره. وعدم الاكتراث أَو اللااهتمام هذا هو موقف طبيعي، كردّ فعل، من الإنسان نتيجة لعجزه عن إدراك الحقيقة. وهذا ما عرفناه في الفكر الفلسفي اليوناني القديم، وتحديداً في مدارس الشك القديمة منها والجديدة. وعدم اكتشاف الإنسان للحقيقة أَو عجزه عن اكتشافها يؤدي إلى أن فهم الوجود مستحيل؛ لأنه وجود معقَّد مليء بالألغاز.

٥ ـ الآخرون هم الجحيم عند الفلاسفة الوجوديين. فالفيلسوف الوجودي يعتبر أن الآخرين في المجتمع وُجدوا ليسلبوه حريته، وليعيقوا تحقيق إمكانياته، وليعطِّلوا تفكيره، ويشلوا حركيته بشكل عام.

٦ ـ الحياة عند الفلاسفة الوجوديين حياة هم وقلق وتأزّم نفسي وحصر. ذلك أن الموت أَو العدم داخل في نسيج الوجود ذاته والحياة. فالإنسان هو كائن الموت كما وصفه هيدغر وهو الذي يشعر في كل لحظة بالغثيان كما ذهب سارتر.

٧ ـ الفلسفات الوجودية فلسفات مثالية، إلَّا أنها مثالية من نوع مختلف عن الفلسفة المثالية. فالفيلسوف الوجودي يهرب من واقعه عن طريق مخيلته؛ ثم يحيل الواقع العام إلى واقع خاص به؛ أَو الوجود العام إلى وجود خاص به.

وإذا كانت المثالية تعرف الواقع من خلال العقل، وتعلق الوجود الخارجي على الذات العارفة، وتربط العالم والأَشياء بالذات العاقلة، بحيث تجعل الفكر خالقاً للوجود؛ فإن الوجودية، على العكس من ذلك، رفضت مقولة المثالية العقلية، وذهبت إلى أن الفكر لا يخلق الوجود وقالت بوجود العالم مستقلاً عن أي ذات. وفي هذا عدول عن المثالية العقلية. غير أن الوجودية ادَّعت أن العالم وإن كان مستقلاً عن الذات العاقلة، فإنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتجربة الإنسان الشخصية الجزئية الحية إزاءه. ووجود الأَشياء هو في النتيجة ما يبدو منها وما يظهر للإنسان. من هنا نرى أن الوجودية قد فشلت باتخاذ موقف وسطي بين المثالية والواقعية، فذهبت إلى أن العالم لا يرتبط بالذات العارفة؛ وإنما يرتبط بتجربة الإنسان الشخصية والحية.

وختاماً، فإن الفلسفات الوجودية ليست فلسفات استسلامية، وليست فلسفات تشاؤمية، كما أَنَّها ليست فلسفات تدعو إلى الكسل والخنوع والبطالة.

هي ليست فلسفات استسلامية؛ لأن الفيلسوف الوجودي لا يفعل إلَّا وفقاً لإرادته وحريته واختياره ومعرفته، أي أَنَّه حرٌّ في فعله.

وهي ليست فلسفات تشاؤمية، وإنما على العكس، هي فلسفات تفاؤلية؛ لأنها تضع مستقبل الإنسان وصيرورته بين يديه.

وهي ليست فلسفات الكسل والبطالة؛ لأنها تدعو إلى العمل وترى أنه لا أمل للإنسان إلَّا بالفعل والعمل. فالفعل هو حياة الإنسان.

الفصل السادس

الفلسفة المعاصرة والثورة العلمية

أولاً : التطور العلمي والمشاكل الجديدة.

أ ـ التكنولوجيا وآثارها الاجتماعية.

ب ـ التطور التكنولوجي والطبيعة.

ج ـ التطور العلمي بين الإيجابيات والسلبيات.

ثانياً : الحضارة التكنولوجية والأخلاق.

أ ـ الحاجة إلى أخلاق جديدة.

ب ـ تكنولوجيا الأخلاق البيولوجية.

ج ـ أخلاق الاتصال.

ثالثاً : الفلسفة والسياسة المعاصرة.

أ ـ العدالة والديمقراطية.

ب ـ نهاية التاريخ والفلسفة.

ج ـ العولمة وآثارها.

إن ظاهرة التطور العلمي أخطر ظواهر الحضارة البشرية على الإطلاق؛ كما أنها من أكثر الظواهر الإنسانية تمثيلاً لحضور الإنسان، ككائن عاقل، فضلاً عن فعاليته في العالم.

لقد تضاعفت، وبشكل ملحوظ، مجلوبات العلم ونتائجه في القرن العشرين؛ حتى بات العلم عاملاً فاعلاً وحاسماً في تشكيل العقل الإنساني والواقع الخارجي، على حد سواء، وأضحت فلسفة العلم كذلك أهم فروع الفلسفة؛ لأنها تعبر عن روح العصر وطبيعة فعالية العقل فيه، كما تعبِّر عن الحوارات الهادفة التي تتلاقى فيها مختلف الآراء.

انعكس التطور العلمي الحديث على الفلسفة، فصاغت المبادىء المعرفية التي امتاز بها العلم الحديث، كأنجح إنجازات الإنسان.

هذا وشهد القرن العشرين تطوراً علمياً عظيماً في الفيزياء لم يشهد العقل البشري مثيلاً له، وبخاصة في مجال نظريتي الكوانتم والنسبية[١]. ونتيجة لذلك، فقد صاغت الفلسفة المبادىء المعرفية وفقاً للكشف العلمي الجديد، الأمر الذي أدَّى إلى انقلاب في صياغة الفلسفة للمنهج العلمي، على أساس أنه أصلح طريقة، بوسع الإنسان أن يتعامل بواسطتها، مع الواقع وحل ما يصادفه من إشكالات.

---

(١) سبق وتكلمنا عن الكوانتا والنسبية في الفصل الخامس.

فمن منطلق التطور العلمي صارت الفلسفة لا تنظر إلى العلم كنسق نهائي، بل كفاعلية للإنسان تتحرك وتنمو دائماً، عبر التفاعل مع الحضارات المختلفة وفي إطار التطور التاريخي. وتلاقت فلسفة العلم مع تاريخ العلم وصارت فلسفة العلم تشمل موقف الإنسان أكثر من أية فلسفة، وتشابكت علاقات فلسفة العلم واتسع مجالها نتيجة لانفتاح آفاق جديدة أمامها.

وعليه، فإن العلم؛ بمضمونه الثري المتألِّق والمتأزم، على حد سواء، هو أفضل إرث للإنسان المعاصر. وبالفعل، فقد أجاد الإنسان الاستفادة من العلم بمعدلات تصاعدية مرتفعة استمرت ولا تزال كذلك غير آبهة بالانعكاسات السلبية التي قد تطرأ جراء التطبيق العملي للنظريات العلمية.

أولاً:
التطور العلمي والمشاكل الجديدة

عرف الإنسان في النصف الأول من القرن العشرين ثورة علمية قوية في مجالات الفيزياء والكيمياء والنقل والتواصل وغيرها، أحدثت انقلاباً جوهرياً في حياة المجتمع البشري؛ لكن، مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين وحتى اليوم، مرَّ الإنسان ولا يزال يمر بتطورات مذهلة، تجاوزت مرحلة التعجب والدهشة بالعلم وتطوره، إلى مرحلة أدائه وتطبيقه وتوجيهه لحل المشكلات التي نتجت بفعل تطوره، كمشاكل البيئة والاتصالات والطاقة والنفايات والإنترنت والاستنساخ وأسلحة الدمار الشامل والعولمة...

أ ـ التكنولوجيا وآثارها الاجتماعية

إذا كان جل ما أحدثه التطور الصناعي من الناحية التكنولوجية هو إحلال الآلة محل الإنسان؛ فإن التطور العلمي والتكنولوجي قد أحدث ثورة في قوى الإنتاج، إلى حد جعل العلم ذاته قوة منتجة. وأصبحت قوى الإنتاج غير محدودة.

هذا، ومع التكنولوجيا الحيوية والهندسة الوراثية صار بالإمكان التدخّل في آلية الجينات الوراثية عند الإنسان. هكذا اكتسب عصرنا طابعاً مذهلاً، على مستوى تقدم وتطور القوى المنتجة. وأخذت المبادىء الخلقية تكتسب بدورها أهمية متزايدة. فهل بات من حق الإنسان أن يفعل كل ما بإمكانه أن يفعله؟ وهل يسمح له المجتمع أن يفعل كل ما بوسعه فعله دون حدود؟ وهذا هو

إنسان اليوم يمتلك طاقة نوويَّة بحيث صار بمقدوره أن يستخدمها في سبيل الخير أَو في سبيل الشر؛ إذ يمكن أن تكون قوة منفتحة على مستقبل خير، أَو تكون قوة مدمِّرة للبشرية وملوثة للطبيعة، فهل باتت الثورة العلمية نقمة على الطبيعة والمجتمع والإِنسان، بدلاً من أن تكون نعمة عليهم؟

ولا شك في أن أي تغير في القوى الإنتاجية سيرافقه تغير كبير وجذري في حياة الإِنسان الاجتماعية. من هنا تلقى التكنولوجيا مقاومة من قوى عديدة في المجتمع، وخاصة تلك القوى التي تعتمد وسائل الإِنتاج القديمة.

حتى أن الدول الرأسمالية والتي حقَّقت تطوراً علمياً تكنولوجياً عالياً، والتي استطاعت أن تتكيَّف وتتلاءم مع التغير، تعاني بدورها من أوضاع «عدم الاستقرار الداخلي في الاقتصاد الرأسمالي، والتناقضات الاجتماعية المتعمقة، والعجز عن استيعاب النتائج الاجتماعية للثورة العلمية والتكنولوجية»[١].

لقد تحوَّل الإِنسان في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة إِلى إِنسان له بُعد واحد، هو البعد الاقتصادي؛ بحيث بات الإِنسان في مجتمعات الربح والاستهلاك يعيش كالآلة، مفتقراً إِلى المبادرة والنظر، مهزوماً ذليلاً، مسلوب الحرية والإِرادة.

فالمجتمع الغربي المعاصر يميل إِلى جعل المجتمع الإِنساني مغلقاً يحتوي الأبعاد الفردية الخاصة للوجود والأبعاد الاجتماعية العامة؛ فيمارس القمع على الفرد والجماعة لمصلحة الإنتاج، الهدف الأول والأساسي للنظام.

والإنتاج، كهدف أساسي للمجتمع الرأسمالي يدمر الداخل والخارج، فهو يحبط الفرد لجهة رغباته وميوله، ويفصل الحاجة عن المنفعة، ويدمر الخارج نتيجة لانتشاره الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والعسكري والثقافي.

---

(١) فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدِّد نفسها، عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، عدد ١٤٧، ص ٨٠.

فالنظام الرأسمالي يحتوي أبعاد الوجود الفردي والجماعي بطريقة القسر والإلزام. ويندرج ضمن الإطار القسري هذا الحاجات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والجنسية وسائر المناحي الحيوية للإنسان.

إنه نظام الوجود الجامد، الذي تسير فيه عقلية الشيء على لاعقلية الحاجة. هذا النظام ينفي منه مسائل المحيط والإخاء والتواصل والعلاقة بين الناس. إنه نظام يؤدي الاستهلاك فيه إلى نمط أخلاقي وحياتي يهدد مبادىء الوجود الطبيعي التي توازن وتعادل بين الروح والجسد، بين الفكر والمادة. يقول غارودي في نقده للمجتمع الغربي المعاصر، الذي يعتبر العلم والتكنولوجيا أساس التقدم في كل مجتمع، لا يفصلُ بل يوحِّد بين تقنيات السلطة وسلطة التقنيات: إن الغرب «قد خسر فرصاً عديدة... باسترجاع من ماتوا في الغرب ولا يعرفون ذلك»[1].

وإذا كانت تقنيات السلطة في الدولة المتطورة المعاصرة تقوم على سيطرة الروح، إذ جعل المجتمع الإنساني بكامله سوقاً لإنتاجيتها، وباختصار، فإنها تسيطر على العالم انطلاقاً من جعله سوقاً لمنتجاتها؛ فإن سلطة التقنيات تستكمل السيطرة على المادة والجسم لسيطرة على الفكر والوعي؛ فيتحوَّل الإنسان إلى شيء لا يسير بذاته؛ وإنما وفق تقنيات السلطة وسلطة التقنيات، ولا يبقى إنساناً طبيعياً.

فحرب العراق ـ إيران، على سبيل المثال، حرب مدبرة من تقنيات السلطة في الولايات المتحدة الأميركية، بغية ضرب دولتين قويتين، يفترض أن تكونا ضمن خط استراتيجي دفاعي واحد عن مصالح المظلومين والمستعمَرين؛ والنتيجة كانت إضعافهما معاً.

كذلك حرب الخليج أوحت بها تقنيات السلطة الأميركية بغاية سلب

---

(١) روجيه غارودي، حفارو القبور، نداء جديد إلى الأحياء، ترجمة رانيا الهاشم، بيروت ـ باريس، منشورات عويدات، ١٩٩٣م، ص ٧.

العراق الأسلحة التي زوّد بها في خلال حربه مع إيران. فأوهمت الولايات المتحدة العراق بأن احتلاله للكويت مسألة لا تعنيها ولا تكترث إليها، فوقع العراق في الشرك[1].

وعموماً، فإن ما توصل إليه المجتمع المعاصر اليوم من سِمات كما ذكرنا، أهمها تقنيات السلطة وسلطات التقنيات، ستؤدي إلى انتشار الفوضى في العالم، ما دام المجتمع المعاصر لا يقيم وزناً للنُظم السياسية والاقتصادية والفلسفية؛ إذ يفصل بين المنتج والمستهلك من الوجهة الاقتصادية. ويفصل بين السياسة والأخلاق من الوجهة السياسية. كما يفصل بين العمل والمفهوم من الوجهة الفلسفية[2].

وما تجدر الإشارة إليه هو أنَّه على الرغم من السلبيات التي لحقت بالرأسمالية من التطور التكنولوجي، فإن الثورة التكنولوجية لها دور أساسي في دعم الأنظمة الرأسمالية وتثبيتها.

ومن الملاحظ أن الرأسمالية المعاصرة، أي رأسمالية ثورة المعلومات والإلكترونيات والكمبيوتر والإنترنيت والستالايت والرجل الآلي، استطاعت أن تستعيد قوتها وتنتقل إلى مركز الهجوم.

وعليه، فقد بات الإنسان الآلي يلغي دور الإنسان العامل، وتفشت البطالة. فالثورة التكنولوجية في سويسرا أتاحت إنتاج الساعات دون أن تعتمد على عمّال، إذ تدخل المادة الأولية من جهة لتخرج ساعة جاهزة من جهة أخرى. وكذلك في مصنع سيارات تويوتا في اليابان يكفي خمسة أشخاص فقط لإنتاج سيارة في اليوم. وعموماً فإن كل زيادة في الإنتاج سيواكبها انخفاض في استخدام نسبة العمال، نظراً للتطور التكنولوجي المذهل.

والحق يقال إنه مهما كان شأن الإنسان الآلي، فإنه لن يتمكَّن من أن

---

(١) روجيه غارودي، حفارو القبور، مرجع مذكور، ص ٣٤.

(٢) نيتشه يرى أن الحق من صنع الإنسان، وهذا ما ذهب إليه البراغماتيون.

يحل محل ذكاء الإنسان الذي أبدعه وأنتجه. وإن كانت الخبرة التي يمر فيها قد تمكنه من تجاوز الذكاء البشري في المستقبل القريب.

لكن هل ستستمر البطالة؟

لقد أدت التكنولوجيا المعاصرة إلى أزمة اقتصادية حادة لم يعرف المجتمع البشري مثيلاً لها. لقد تضاعف حجم البطالة. وبات السؤال الملحّ هو هل تختفي الطبقة العاملة؟ طبعاً لا يمكن أن تختفي الطبقة العاملة، وإنما سينتابها التغيير في تركيبها والتعقيد في بنائها والتطور في أدائها والتحول في عقليتها؛ حتى العمال الزراعيين في الأرياف يسيرون باتجاه التغير في أسلوب الحياة والعمل. وهذا سيؤدي إلى زيادة العمال، لكنه في الوقت عينه سيزيد من كثرة الفوارق وعدم التجانس في صفوف الطبقات العمالية[1].

وعموماً، فإن التردي في الفوضى، وانغماس المجتمع البشري المعاصر بشكل عام فيها، سببه ابتعاد الإنسان كلياً عن الحضارة الروحية وانغماسه التام بين أحضان المادة. فلكي يتخلص المجتمع المعاصر مما يتردى فيه من فوضى، فلا بد له من العودة إلى الحياة الروحية، الحياة الدينية، وما فيها من سكينة وهدوء، فضلاً عما فيها من قدرة على حل مشاكل الإنسان والمجتمع.

ب ـ التطور التكنولوجي والطبيعة

لقد اقترنت الثورة التكنولوجية بآثار سلبية على الطبيعة، إذ أدَّى سوء استخدام الإنسان للثورة التكنولوجية إلى مزيد من النفايات السامَّة والضارَّة للإنسان والطبيعة معاً. ذلك سبَّب سوءاً في أحوال الطبيعة وأحدث ضرراً بالبيئة ماءً وهواءً وتربة.

وعليه يبقى العمل على حماية الطبيعة مطلب كل مجتمع. حيث تعمد الدول المهتمة بحماية الطبيعة إلى إيجاد تدابير للحماية وإزالة أضرار الإنتاج للتقليل من خسائر الطبيعة.

---

(١) أ. دو برنين، مجلة دراسات اجتماعية، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٧م، عدد ٤، ص ١٢ ـ ١٣.

وما تجدر الإشارة إليه هو أن الدول الرأسمالية تميل إلى جعل الطبيعة من ضمن اقتصاديات السوق، أي إدراج الطبيعة من ضمن الملكيات الخاصة؛ وبذلك تكون حماية الطبيعة على عاتق أرباب العمل والمؤسسات، والذين يحملونها بدورهم للمستهلك.

هذا على صعيد حماية الطبيعة من الآثار القريبة والسريعة للثورة التكنولوجية؛ أما عن حماية الطبيعة من الدمار النووي، الذي بمقدور الإنسان فعله، فمسألة صعبة جداً إن لم تكن مستحيلة.

إن تشييد مصنع نووي يستغرق عشر سنين، ويدوم عمله حوالى أربعين سنة، غير أن ما ينتجه من نفايات ستظل تشع آلاف السنين. ومن هنا فهو سيشكِّل خطراً على آلاف الأجيال القادمة؛ كما ستتأثَّر ظروف الحياة لسائر الكائنات. فالغابات، على سبيل المثال، يحتمل أن تموت بالإشعاعات الذرية؛ وكذلك طبقة الأوزون يمكن أن تصاب بدمار بطيء. وهذا يعني أن التقدم المذهل للتكنولوجيا انعكس سلباً على المجتمعات البشرية، حتى المتقدمة منها وباتت لا تثق بما يخبىء المستقبل؛ إذ تخشى المجتمعات المتطورة أن تنقلب التكنولوجيا نقمة على البشرية فتدمرها، بدلاً من أن تكون نعمة لها وتحافظ عليها وتسعدها.

ج ـ التطور العلمي بين الإيجابيات والسلبيات

إن الآثار التي نتجت عن التطور العلمي المذهل فيها من السلبيات، التي هدَّدت ولا تزال تهدِّد الطبيعة ومصالح الإنسان والمجتمع البشري بأسره.

غير أن آثار التطور العلمي ليست كلها سلبية؛ وإنما فيها من الإيجابيات، وإن كانت مشروطة، ما يكفي الإنسان لأن يعيش حراً وكريماً وسعيداً.

لذلك سنشير إلى إيجابيات التطور العلمي قبل أن نتكلم عن انعكاساته السلبية على الإنسان والطبيعة.

فالعلم يحد من فقر الإنسان ويقلِّل من ساعات العمل، إلَّا إذا استمر

ازدياد سكان العالم بالنسبة الآنية ذاتها. فلن يقضى على الفقر ولن تقل ساعات العمل.

كذلك يقلل العلم من حصول الوفيات، بسبب التقدم الطبِّي؛ ومن وقوع الجرائم، بسبب القوانين التي سنّها العلم، فضلاً عن المخترعات العلمية التي تحد من وقوع الجريمة، كالتليفون والكهرباء ووسائل النقل وبصمات الأصابع...

إلى ذلك، فإن العلم يزيد من ثقافة الإنسان بزيادة إنتاج العمل. هذا فضلاً عن زيادة الثقافة العامة، حيث التعليم مجاني.

كما أن العلم يؤدي إلى تعميم السعادة بين الناس، إذ تصبح موزعة توزيعاً عادلاً أكثر من أي وقت مضى. ويزداد متوسط مستوى السعادة بين الناس، لو أن الخوف من الحروب يزول من نفوسهم. ويستمر التحسن في ازدياد متوسط مستوى السعادة إذا انعدمت الحروب.

وعليه، فإننا نرى، وفي أوائل الألفية الثالثة، أن متوسط مستوى السعادة بين الناس في أدنى درجاته؛ نظراً لتخوف الناس من الحروب التي حصلت، فضلاً عن مخاوفهم من حصول حروب مستقبلية مدمِّرة.

إن العلم في فكرنا المعاصر يمنح الرخاء للبشرية أكثر من أي وقت مضى، شرط إبطال الحروب وتوزيع القوة بشكل متساوٍ والحد من ازدياد السكان. وتحقيق ذلك قد يكون ممكناً أكثر من أي وقت مضى.

فازدياد السكان في البلاد التصنيعية والنامية يكاد ينعدم؛ كما أن توزيع القوة السياسية أَو الاقتصادية، بشكل متساو بين الناس، معمول به في بعض الدول الديمقراطية كبريطانيا. يبقى إبطال الحروب، وهذا أمرٌ ميئوس منه اليوم أكثر من أي وقت مضى؛ لأن السلطة العسكرية الوحيدة اليوم والمسيطرة على العالم والمهيمنة على مقدرات الشعوب، هي سلطة لا تعرف إلَّا ممارسة الظلم والقهر والإذلال؛ سلطة بعيدة عن تحقيق العدل والمساواة. فالولايات المتحدة

الأميركية لا ترى إلَّا بعين واحدة ومن جهة واحدة وبطريقة واحدة. من هنا، لن تختفي الحروب من الأذهان، وستبقى الكراهية راسخة في طبيعة الإنسان. وعليه، فالسَّلام ليس مضموناً، والرخاء المادي تبعاً لذلك لن يزداد. وسيتعلَّم الأطفال في مدارسهم احتقار وكراهية الدول المعتدية والظالمة. فالشك والخوف والكراهية والتعصب هي من العوامل التي تقف في وجه التطور. وتلك الأحاسيس موجودة عند الشرقيين والغربيين معاً. وكأن ما يجري على الساحة العالمية المعاصرة هو صراع الحضارات وفق ما أعلنه صموئيل هانتنغتون. فبمجرد الهجوم على أميركا في ١١ أيلول سنة ٢٠٠١م، وتدمير المركز التجاري العالمي وتدمير جزء من مبنى البنتاغون، حتى جمحت بالمسؤولين الأميركيين نزعة الانتقام من المسلمين والعرب[١] لا لشيء، إلَّا لأن بعض الذين نفَّذوا تلك العملية هم، حسب ادعاء المسؤولين الأميركيين، من المسلمين والعرب؛ مع العلم بأن المسلمين والعرب لا يشجعون على مثل هذه الأعمال ولا يوافقون على قتل الأبرياء. وقد صرَّحوا بذلك علانية. فصراع الحضارات، على ما يبدو، لن يزول إلَّا بزوال الشك بين الشرق والغرب، وزوال الشك أمر مستحيل. لكن، على القوى الخيرة الوسطية أن تعمل دائماً على منع الانفجار بالوسائل السلمية والسياسية.

وهنا لا بد أن تتنبه الولايات المتحدة الأميركية لأهمية الدول المحايدة الوسطية، وتعمل على إيجادها، إن لم تكن موجودة؛ لأنها ستكون جاهزة وباستمرار للإمساك بزمام التهدئة، عندما يبلغ التحدي مداه، فتمنع الصدام، أَو تحد من مدى الانفجار المرتقب في كل زمان ومكان.

إن عصرنا الحاضر بحاجة إلى أشياء، كما أن هناك أشياء يجب التخلي عنها. إن عصرنا بحاجة ماسَّة إلى الرأفة والرحمة، وإلى السعادة التي تعمّ البشر جميعاً، كما هو بحاجة ماسة إلى المعرفة، وإلى تجنّب الأوهام والخرافات، كما يحتاج إلى مزيد من الأمل والإبداع والخلق.

---

(١) وبالفعل فقد بدأت الولايات المتحدة الأميركية حرباً مدمرة على أفغانستان في ٧/ ١٠/ ٢٠٠١م.

من هنا يجب أن يتجنب عصرنا القسوة في المعاملة، والطمع والحسد والمنافسة المدمرة والنزعة الإيقانية الذاتية البعيدة عن التعقل والموضوعية، فضلاً عن النزعة إلى تمني الموت والدمار؛ وكأن العلاقة بين العلم والحرب باتت وثيقة جداً.

ونحن نعني بالحرب، الحرب الحديثة. فالحروب الحديثة تختلف عن الحروب القديمة. إذ إن عالماً من علماء الذرة يعادل عدة فرق من المشاة. وبصرف النظر عن تطبيق آخر المخترعات العلمية، فإن النصر ليس عن طريق ما تبديه الجيوش من بطولات وبلاءات حسنة، بقدر ما تحسن من استخدامها للأسلحة الثقيلة.

فاليابانيون انهزموا أمام الآلة الحربية الأميركية، رغم بطولاتهم المشهود لها في التاريخ. فالنصر في الدول الحديثة يتوقف على البترول والأورانيوم والصلب، لا على تفوق الجيوش العسكرية.

ويبدو أن المجتمع المعاصر هو في حروب متتالية نقالة، يتعرض المنهزم فيها للكوارث. فالسلاح الذري والهيدروجيني أحدث مخاوف شديدة في المجتمعات المعاصرة تصل تلك المخاوف بالآثار السلبية للعلم على المجتمع الإنساني. وهذا ما أشار إليه أينشتين عندما حذر من خطر القضاء على الحياة كلها على الكرة الأرضية؛ إذ قال في حديث تلفزيوني موجه إلى ترومان رئيس الولايات المتحدة الأميركية السابق: «لقد كان من المفروض أول الأمر أن يكون سباق التسلح من قبيل التدابير الدفاعية. ولكنه أصبح اليوم ذا طابع جنوني؛ لأنه لو سارت الأمور على هذا المنوال فسيأتي يوم يزول فيه كل أثر للحياة على وجه البسيطة»[١]. فربما نعيش اليوم في العصر الأخير من عصور الإنسان. وإذا كان ذلك صحيحاً، فإن فناء البشرية سببه العلم.

وإذا قرَّر الإنسان الاستمرار في الحياة على الأرض، فعليه أن يغيِّر أنماط

---

(١) أينشتين، النظرية النسبية، مرجع مذكور، ص ٤٩.

تفكيره وأحاسيسه وطُرق معيشته. عليه أن يفضل الحياة على الموت، وأن يلتزم بالقانون المفروض عليه من المجتمع الدولي.

غير أننا إذا استقرأنا التاريخ وما فيه من قضايا وإشكالات، كالمسألة الفلسطينية وخلاف اليهود مع العرب وموقف المجتمع الدولي من تلك المشكلة؛ وخلاف الهند وباكستان على كشمير ومؤازرة روسيا لباكستان ومؤازرة الولايات المتحدة للهند؛ وحرب الخليج وحرب العراق وإيران وغير ذلك من المشكلات الدولية؛ للاحظنا أن الناس المعنيين في تلك الإشكالات تفضل الموت بعز وفخار على الحياة بذل وهوان. ومن هنا، فإن مسألة تقديم الحياة على الموت وتفضيلها عليه لا تستقيم دائماً وبأي شكل وثمن؛ وإلّا فكيف تتحرر الأوطان؟ ولذا، فإن الأمل ببقاء الجنس البشري ضئيل، في نظر بعض العلماء والمفكرين، وفناؤه هو من نتائج التطور العلمي.

فالمسألة أساساً، في نظرنا، هي الإيمان بالله الذي يستدعي الالتزام بالدين، أي المحبة والشجاعة والعمل والأمانة العقلية. حتى ان الذين لا يؤمنون بالدين تراهم ينطلقون من تأثير الدين في حياة الفرد والجماعة. ففوكوياما، صاحب أطروحة نهاية التاريخ، على سبيل المثال لا الحصر، يتخوف على المجتمع الغربي، وبخاصة الأميركي منه، من التفكك الأسري والانحراف السلوكي، لابتعاد الغربيين عن الدين؛ لذا فهو يدعو الغربيين إلى الدين كرابطة لها أهمية بالغة في المجتمع، شريطة أن ينضوي الدين تحت لواء الديمقراطية[١].

وعموماً، فإن استقرار المجتمع العلمي يتوقف على الشروط التالية:

١ ـ حكومة واحدة تحكم المجتمع البشري بأكمله. تملك القوة المسلحة وتستطيع حفظ السلام بشكل عادل ومتوازن يحفظ لجميع الشعوب

(١) حوار ألماني مع «نهاية التاريخ» هيغل ونيتشه والإنسان الأخير، مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، العددان ١٥/١٦، ص ٣١٧.

حقوقهم في الحرية والاستقلال وتقرير المصير والحياة الآمنة من غير منازع أو معتد.

٢ ـ تطبيق العدالة في نشر الرخاء وتعميمه على المجتمع الإنساني، لكي لا يوجد مجتمع ما في درجة أكثر رخاء من مجتمع آخر، فينشأ الحسد والغيرة والكراهية.

٣ ـ الحد من ازدياد عدد السكان في العالم.

٤ ـ ضمان الحرية الفردية على أنواعها، وتوزيع القوة توزيعاً عادلاً يضمن المحافظة على الإطارين الاقتصادي والسياسي. ولا شك في أننا اليوم، في عصرنا الراهن، بعيدون عن تحقيق الشروط الآنفة الذكر؛ ولذا علينا أن ننتظر المزيد من الفوضى والانقلابات والحروب المدمِّرة.

ثانياً:
الحضارة التكنولوجية والأخلاق

على الرغم من أن أخلاق الفرد تبدو في الظاهر خاصة، إلَّا أنَّها ليست كذلك في الواقع؛ إذ هي تنمو في إطارها الجماعي، فتطور وفق تطور المجتمع. فالفرد يستمد أخلاقه وسلوكه من مجتمعه. كما يستفيد منه ثقافته وحضارته ونُظُمه.

ولما كانت مسيرة المجتمع التطورية مستمرة في حركتها الحضارية أفقياً وعامودياً، كان لا بد للفرد من أن يطور سلوكه وفقاً لحركة المجتمع التطورية. وهذا يستتبع بالطبع أخلاقاً جديدة تناسب الحضارة الجديدة وتواكب الاكتشافات العلمية المعاصرة.

وعليه، فقد حلت الأخلاق النسبية مكان الأَخلاق المطلقة، بفعل التطور الاجتماعي والعلمي والتكنولوجي.

أ ـ الحاجة إلى أخلاق جديدة

يتوجه الإنسان، وبشكل تلقائي، إلى العلم والتكنولوجيا، لحل ما يواجهه من إشكالات مستعصية وصعوبات مخيفة.

فللقضاء على مشكلة التزايد السكاني مثلاً، ينظر إلى الطرق الفضلى التي تؤدي إلى تحديد النسل؛ وللتخفيف من خطر الدمار النووي يعمد الإنسان إلى إنشاء قوى رادعة وأنظمة دفاعية ضد القذائف الذاتية الاندفاع؛ ولتجنّب خطر

المجاعة يلجأ الإنسان إلى أغذية جديدة وطرائق للتنمية؛ وللقضاء على المرض أو السيطرة عليه يسعى الإنسان إلى تطوير الطبابة والرعاية الصحية؛ وللحد من مشكلة الأماكن الفقيرة يسعى الإنسان إلى تحسين وضع المسكن والمواصلات. كذلك يسعى الإنسان جاهداً للتخفيف من خطر البيئة عن طريق التخلص من الأوساخ والفضلات بوسائل متطورة.

ورغم مساعي الإنسان للتخفيف من حدة الأخطار المحدقة به وبالطبيعة، فإننا نرى أن الأمور تجري القهقرى متراجعة إلى الوراء، على عكس ما يشتهي الإنسان ويريد.

وليس هذا عجباً، فالتكنولوجيا ذاتها في خطأ مستمر ومتزايد. لقد أدت العناية الصحية إلى المزيد من مشكلات الناس. والحروب اكتسبت مقوماً أساسياً للرعب والإرهاب ناتجاً من التكنولوجيا النووية. كما أدَّى البحث عن الفرح والسرور والسعادة والبهجة إلى تحمّل مسؤولية التلوث إلى حد كبير. يقول دارلنكتون: «لقد كان كل تقدم أحرزه الإنسان يتحقَّق على حساب خراب بيئته وهو خراب لم يتوقعه ولا يمكن إصلاحه»[1].

وعلى الإنسان أن يحاول إصلاح الخراب عند حصوله مهما كان الأمر صعباً. وتطبيق العلوم، على اختلافها، الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية وغيرها، لن يؤدي إلى حل مشاكل المجتمع البشري المتراكمة والمتزايدة والمعقدة. فالحلول لتلك المشاكل لا تكمن في العلوم؛ وإنما في أخلاقيات الإنسان وسلوكياته. فباختصار يحتاج الإنسان اليوم إلى أن يغير سلوكه. وهذا لن يحصل له بفعل العلوم الفيزيائية والبيولوجية؛ إذ إن تلك العلوم التكنولوجية لا تتفهَّم قضايا الإنسان الذاتية أو حاجاته الروحية أو إشكالاته الإنسانية، بالدرجة

---

(١) ب ـ ف. سكينر، تكنولوجيا السلوك الإنساني، ترجمة عبد القادر يوسف، مراجعة محمد رجا الدريني، عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، عدد ٢٣٢، ص ٥؛ والعنوان الأصلي للكتاب هو:

B. F. SKINNER, BEYOND FREDOM DIGNITY BY LONDON, PELLICAN, BOOKS, 1974.

التي يتفهمها سلوك الإنسان. فحيث يبدأ السلوك أَو الفعل الأخلاقي تتوقف التكنولوجيا. فعلى الإنسان أن يواصل حياته وخبراته، وباختصار تاريخه الثقافي والحضاري.

فما نحن بحاجة إليه فعلاً هو تكنولوجيا للأخلاق والسلوك، نستطيع بواسطتها حلَّ ما يصادفنا من إشكالات وعقبات بالسرعة اللازمة.

إلَّا أن التكنولوجية السلوكية أَو الأَخلاقية، والتي من المفترض أن تكون قوية كالتكنولوجية الفيزيائية أَو البيولوجية، ليست هي كذلك. ويتوهم كل من يعتقد بسهولة إمكانية قيام تكنولوجيا سلوكية قوية تضاهي قوتها قوة التكنولوجيا العلمية؛ لأن حصول مثل هذه التكنولوجيا أمرٌ صعب إن لم يكن مستحيلاً. وهذا يؤكد مدى ابتعاد الإنسان المعاصر عن فهم القضايا الإنسانية والروحية بالمعنى الذي تدرك به العلوم التكنولوجية قضاياها، كما يدل في الوقت عينه على عجز الإنسان عن منع المشاكل التي تتجه نحوها المجتمعات البشرية بشكل قسري.

وعليه، وحتى لا يقع الإنسان فريسة الدمار الحتمي، فإنه مدعوٌّ إلى الالتزام بأخلاقيات الدين السماوي وسلوكياته. فالدين السماوي أفضل التكنولوجيات السلوكية والأَخلاقية، التي يمكن أن يفكر فيها الإنسان. فالدين السماوي قديم جديد. وكل ما فيه من تعاليم وشرائع هي كذلك. إنه لكل مكان وزمان؛ ومن أهم سماته الحق والخير والجمال. وتلك المثل كفيلة، فيما إذا تحققت، أن تحافظ على الإنسان والمجتمع البشري بشكل عام، وتتكفل بتحقيق العدالة والمساواة بين أفراد المجتمع الواحد.

ب ـ تكنولوجيا الأَخلاق البيولوجية

ذهب هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣م) إلى «وجوب بناء الأَخلاق على أساس بيولوجي أي على علم الحياة، بإخضاعها إلى قوانين التطور وانتخاب الطبيعة»[١]. فالبيولوجيا عنده أَو علم تطور الحياة هي العلم الذي يهتم بالتوفيق

---

(١) ول ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع مذكور، ص ٤٨٨.

المستمر بين الكائنات الحية وبيئاتها. وقد خالف سبنسر في فكرته هذه كثير من الفلاسفة والعلماء[1]، إذ رفضوا إرجاع الأَخلاق إلى الطبيعة. فالطبيعة، في نظرهم، رمز القوة والعنف والعداوة والمكر والمخادعة والكراهية. وليس فيها عدالة ولا محبة.

وعموماً، فإن علم البيولوجيا يقسم إلى علمي النبات والحيوان. ويتضمن كل منهما علوم الخلية، والأنسجة، والتشريح، وعلم الوظائف، والأجنَّة، والبيئة، والوراثة، والتطور، وسوف نسوق مثالاً على الاستنساخ، كونه أحد أحدث وأهم أقسام علم البيولوجيا.

بلغت العلوم البيولوجية أقصى تقدمها بالاستنساخ الحيواني. ولا يزال العالم ينتظر مشدوهاً استنساخ الإِنسان. فما هو الاستنساخ وما هي حسناته وما هي مضاره؟

الاستنساخ توالد غير جنسي، يلغى فيه دور الذكر. والاستنساخ، من الوجهة البيولوجية، لا علاقة له بالتولد غير الجنسي، إلَّا من حيث تساوي الجين المستنسخ مع الجين الذي استنسخ منه والذي بنتيجته، يكتسب المُستنسَخ سيرة حياة الذي استنسخ منه أو أُخذت منه النواة، من الناحية الوراثية والفيزيولوجية.

والاستنساخ في حقيقته صنوٌ للتطور التقني في البحث العلمي البيولوجي. وإذا استطاع العلماء البيولوجيون استنساخ كائن حي من خلية واحدة، كما حدث في نبتة الجزر، فيعود إلى أن في الخلية أصلاً القدرة على تكوين الفرد. واستطاع العلماء والباحثون، بفعل التطور التقني وتركيب المواد اكتشاف تلك القدرة.

وعليه، فالتوالد والجنس عمليتان لا صلة بينهما أساساً. إذ يمكن أن يحصل التوالد بمعزل عن الجنس. ويمكن للجنس أن يحصل ولا يؤدي إلى

(١) نذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، هكسلي وتنسيون.

التوالد. فالتوالد هو ازدياد عدد الكائنات الحية انطلاقاً من كائن حي واحد. أما الجنس فهو نظام جيني يتكون من جينات كائنين حيين؛ الأمر الذي يؤدي إلى تكوين نظام جيني جديد مختلف عما كان عليه عند كل من الكائنين الحيين. ولا حاجة للتأكيد، أنى كان الاستنساخ، أن الكائن المستنسخ يكون نسخة طبق الأصل، عن الكائن الذي استنسخ منه من النواحي الشكلية والفيزيولوجية والوراثية. فالاستنساخ «يكون من خلية واحدة... وسواء أكانت الخلية من جنين أو من شخص ناضج، فإنه يمكن الحصول على ملايين من هذه الخلية التي تنقسم باستمرار وتنمو مؤدية إلى نسخة طبق الأصل عن الكائن الذي أُخذت منه مع كل الصفات الوراثية من لون الشعر والعين والجلد»[١].

وما يهمنا من وجهة النظر الفلسفية هو تسليط الضوء على دوافع الاستنساخ العلمية والاقتصادية، والجدل الذي يُثار حول الاستنساخ، سواء منه الجدل العلمي أَو الأخلاقي أَو الديني.

يمكن أن نتحدَّث عن نوعين من الدوافع للاستنساخ، أحدهما علمي نظري بحت والآخر اقتصادي تطبيقي. وقد بات اليوم من الصعب الفصل بين الدافعين، إذ إن البيولوجيين يعترفون أن البيولوجيا المعاصرة، كعلم، يمر بعصر ذهبي؛ نظراً لاكتشافاته المتتالية. ولكن، وبالرغم من ذلك، فإن العلماء البيولوجيين يمرون بأزمة أخلاقية حادة توازي اكتشافات هذا العلم وانتصاراته الباهرة المذهلة.

ربما أوجدت البيولوجيا الجزئية حلولاً لبعض الأمراض التي تصيب الإنسان. ومن هنا، فإن الدين لا يرى في التجارب الاستنساخية التي تجري على الإنسان مانعاً شرعياً لجهة طبيعة التجربة العلمية[٢]. لكن، على الإنسان

(١) علي حسن طه، دراسات في أبعاد التنزيل في رحاب سورة العلق، ملحق حول الاستنساخ الجيني، قراءة حركية للسور القرآنية، بيروت، دار الهادي، ط ١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ص ٤٢٠.

(٢) علي حسن طه، في رحاب سورة العلق، ملحق حول الاستنساخ الجيني، المرجع السابق، ص ٤٣٨.

دائماً أن يضع في حساباته أن العلم قد يستخدم في سبيل خير الإنسان والمجتمع، كما قد يسخر ضد الإنسان والمجتمع وضد مصالحهما. وهذا ما حصل في استخدام الإنسان للذرة؛ إذ استخدمها ويستخدمها للخير، كما استخدمها ويستخدمها لدمار الإنسان والمجتمع البشري. ولا نعتقد أن الدين يقف ضد العلم أبداً. ولكن قد يقف ضد نتائج العلم، عندما تطبق تلك النتائج في سبيل الإضرار في الإنسان والمجتمع. وهنا يدور الجدل العلمي حول نتائج ذلك العلم.

فبالنسبة للأخلاقية العملية والمفاعيل التي تنتج عن عملية الاستنساخ فلا بد للدين من التحفّظ لمراقبة تلك التجارب ومدى صلاحية نتائجها للإنسان والجماعة، ومدى اتفاق تلك النتائج مع أخلاقيات الإنسان العامة.

أما حقائق العلم فلا يمكن للدين إنكارها، حتى ان التعارض الحاصل بين العلم القطعي والدين يقضي أن يتأول الدِّين وفقاً للعلم القطعي؛ أما إذا كان العلم غير قطعي فمن الممكن ان يكون هذا العلم موضع جدل ديني كما هو حاصل في بيولوجيا الاستنساخ.

فالإنسان كلما ازداد علمه ازداد إيمانه؛ وإذا ازداد جهله ازداد كفره. من هنا فإن الدِّين لا يقف موقفاً سلبياً تجاه النتائج العلمية، ما لم يكشف أن تلك النتائج مخالفة لقوانين الخالق وسنن الكون.

وعموماً، قد يختلف الناس في نظرتهم التقييمية إلى التجارب الاستنساخية حسب وعيهم للدين وللعلم ونتائجه. من هنا فإن الموقف الواحد من الصعب تحقيقه. فالصراع سيبقى بين أصحاب العقل المنفتح على العلم وحقائقه وبين أصحاب العقل المغلق على كل انفتاح علمي؛ وعليه، سيدخل الطرفان في جدال وحوار حول كل المسائل الحيوية التي تتعلّق بالإنسان وواقعه.

ولعل من المبكر إعطاء حكم ديني شامل عن استنساخ الإنسان، ما دام استنساخ الإنسان لم يحصل[1]. أما ما يجب الكلام عليه هو أن استنساخ

---

(١) ادّعى العالم البيولوجي ريتشارد سيد بأنه قادر «على إنتاج أول طفل عن طريق الاستنساخ» انظر، في رحاب سورة العلق، المرجع السابق، ص ٤٣٥.

نموذج إنساني لا يعتبر تدخلاً في خلق الله ولا انحرافاً عن العقيدة الدينية؛ لأنه اكتشاف للسر الإلهي في تكوين جسد الإنسان. فتجربة الاستنساخ لم تكتشف مبدأ جديداً لعملية خلق تتحدى القدرة الإلهية في الخلق؛ وإنما اكتشفت أسراراً عن كيفية تركيب الجسم الإنساني وكيفية الاستفادة من تلك الأسرار بنسخ نموذج إنساني أو زرع بعض الأعضاء للاستفادة منها عند الاقتضاء، إلى أبعد حدود الاستفادة؛ إن لجهة الأعضاء أو الدواء أو الغذاء أو البيئة؛ يقول علي حسن طه: «إن نظرة متأنية لما نعلمه عن التناسل في الحيوان توضح بجلاء، ما إذا كان الإنسان قد أتى بجديد. وهو في واقع الأمر لم يستطع أن يخرج عن نواميس الكون والحياة، بل إن الإنسان، في مسألة الاستنساخ، لم يخرج عن دائرة الأنظمة التكوينية الإلهية في الخلق»[١].

غير أن الأبحاث العلمية التي تجري في البيولوجيا الجزئية لم تعد أبحاثاً بغاية المعرفة واكتشاف الحقائق وإرواء الفضول العلمي والشعور بالسعادة لأهمية ما تقدمه في سبيل خدمة البشرية. فهمُّ البيولوجيين بات في الإسراع في تسجيل ما يكتشفونه من حقائق بغية فرض ضرائب مالية على كل من يستعمل اكتشافاتهم. إنها مأساة أخلاقية حملها إلينا الربع الأخير من القرن العشرين؛ إذ أضحت الغاية من البحث عن الحقيقة الربح المادي. وسوف يزداد هذا الوباء الأَخلاقي في القرن الواحد والعشرين. فحب المال سمة العصر. وهو ليس من باب حب المال لقضاء حاجة؛ وإنما حب المال للمال وتكديس الثروات. إنه نوع من المرض النفسي ونزعة، إن لم تكن إجرامية، فهي شبيهة بالنزعات الإجرامية. لكن لكل بداية نهاية، ولا بد للقِيم الإنسانية الخالدة، قِيَم الخير والعدل والمساواة والحرية، من أن تسيطر وتقضي على كل ما هو شاذ ودخيل على الإنسان السوي.

وما تجدر الإشارة إليه، هو أن الدافع للاستنساخ، وحتى بداية الربع الأخير من القرن العشرين، كان علمياً بحتاً، همُّ البيولوجيين العاملين فيه أن

---

(١) علي حسن طه، دراسات في أبعاد التنزيل في رحاب سورة العلق، ملحق حول الاستنساخ الجيني، قراءة حركية للسور القرآنية، مرجع مذكور، ص ٤١٨.

يجيبوا على سؤال: هل قدرة نواة الخلية تساوي قدرة نواة البويضة المخصبة، وبالتالي هل يمكن أن تكون الخلية فرداً سوياً إذا وضعت في ظروف ملائمة؟ هذا هو الدافع الجوهري للاستنساخ أَو التنسيل منذ بداية القرن العشرين في الواقع وحتى استنساخ دولي من حيث الظاهر[1]. مع التلميح بأن ولادة دولي كشفت أن قدرة الخلية تساوي قدرة البويضة المخصبة.

من هنا كانت التجارب التي قام بها العلماء البيولوجيون بعد ذلك وحتى اليوم، لها دوافع علمية أخرى، كدراسة وظائف الجينات، أَو تقنية التمزيق الجيني[2]، أَو تقنية المعالجة الجينية، على سبيل المثال لا الحصر.

أما الدوافع الاقتصادية فأهمها استنساخ نخبة من الحيوانات ذات الخصائص المميزة، إن لجهة الحليب أَو اللحوم أَو الصوف أَو السباق، والحصول على المزيد من البروتينات العلاجية التي تنتجها بعض الخلايا، هذا فضلاً عن تحسين أداء المعالجة الجينية لبعض الأمراض الوراثية، بالإِضافة إِلى ما تسهم به من حلول لمشكلات الإِنسان بشكل عام، على المستوى العلاجي أَو الدوائي أَو الغذائي أَو البيئي.

هذا عن دوافع الاستنساخ. أما الجدل الذي يدور حول الاستنساخ اليوم فهو، كما ذكرنا، جدل علمي وأخلاقي وديني.

على صعيد الجدل العلمي أثار العلماء البيولوجيون على تجربة استنساخ دولي ملاحظات منها، أن الفريق الذي أجرى تجارب الاستنساخ لم يتأكد من أن الخلية التي غُرست في البويضة المخصبة والخالية من النواة هي خلية وظيفية؛ بحجة أن ضرع الشاة، كغدة لها إفراز خارجي، يحتوي خلايا غير وظيفية قد تكون خلايا جنينية احتياطية تحل محل الخلايا الوظيفية عند اللزوم، كحصول الموت الخلوي أَو الانتحار الخلوي؛ كما أن التدني في نسبة الولادات السوية تعد مشكلة أساسية، إذ ان نسبتها لا تزيد على الواحد في

(١) ولدت دولي سنة ١٩٩٦م، بعد ولادة النعجتين (موراغ وميغان) سنة ١٩٩٥م.

(٢) أي تعطيل جين ما؛ لمعرفة وظيفته.

الألف. فنسبة الإجهاض العالية تلفت النظر حقاً، فضلاً عن الولادات المشوهة؛ كما أن الاستنساخ إذا تصورناه بأعداد كبيرة، فإن ردود فعل الجميع، أي جميع المستنسخين، سيكون واحداً تجاه مثير واحد، فلو تصورنا استنساخ قطيع من الأغنام، على سبيل المثال، فإنه سيصاب بكامل أفراده وبالأمراض ذاتها. أي أن قدر القطيع البيولوجي سيكون واحداً بالنسبة للجميع إما إيجاباً وإما سلباً، إما نفعاً وإما ضراً.

هذا عن الجدل العلمي. أما الجدل الأَخلاقي الذي دار حول الاستنساخ، فلم يكن ليدور البتة لولا الكلام عن إمكانية استنساخ الإنسان. فلو أن الجنس البشري كان بعيداً عن هذا النوع من التجارب العلمية لما كان ما يدعو إلى الجدل الأَخلاقي. وعموماً، فإن التجارب أجريت بالفعل على استنساخ إنسان قبل استنساخ دولي؛ غير أنها باءت بالفشل. ومن الجائز أنَّهم لا يزالون يمارسون تجاربهم على استنساخ الإنسان ولا يشيعون ذلك.

وبخصوص استنساخ الإنسان، فقد انقسم الناس، ومنهم البيولوجيون فريقين: أحدهما من أنصار استنساخ الإنسان، وآخر من المعارضين للاستنساخ البشري.

ينطلق بعض البيولوجيين الذين يناصرون استنساخ الإنسان من دافع إنساني بغاية إنتاج أعضاء، كقطع تغيير، عند الاقتضاء؛ كما يرون أن الاستنساخ البشري يمكن من الحصول على أشخاص نخبويين متميزين[١]، أَو لديهم مقاومة للإشعاعات، أَو الحصول على مستنسخات بشرية أدمغتها ميتة لاستعمال أعضائها كبدائل عند الضرورة، أَو استنساخ إنسان ثري جداً وفقاً لرغبة عائلته، أَو استنساخ عالم كبير من نوع الفضول العلمي[٢]، أَو استنساخ الإنسان في

---

(١) أعلن أحد العلماء الأميركيين أنه يريد إخضاع نفسه للاستنساخ. انظر، جريدة السفير اللبنانية، ٨ أيلول ١٩٩٨م.

(٢) من المثير بالفعل أن يتصور الإنسان منا نسخة طبق الأصل عنه تصغره بما يزيد على الخمسين عاماً، فيكشف له عن الأخطاء التي كان وقع فيها في الماضي، ليتجنبها.

حال كانت ولادات الزوجين مشوهة. ويرى بعض العلماء البيولوجيين أن استنساخ الإنسان يبقى أخلاقياً أكثر من الأب الذي ينجب ابناً له، ليستعمل الأب أعضاء الوليد عند الضرورة[1]. كما يذهب بعض البيولوجيين إلى أن الرجل العقيم يمكن أن يحصل على وليد بواسطة الاستنساخ البشري بغرس خلية من عظم الرجل في خلية بويضة زوجته. كما يمضي مؤيدو الاستنساخ البشري إلى أن غيرهم سيقوم به إذا هم لم يفعلوا ذلك. وتذرع بعضهم بقبول الاستنساخ الإنساني؛ لأنه لا يبتعد عن توائم البويضة الواحدة في حالات الولادة بالزواج الطبيعي. وقد نسي هؤلاء أن الأطفال التوائم بالحالة الطبيعية لهم آباء وأمهات، أَما في حالات الاستنساخ فلا يوجد الأب فضلاً عن أن الأم مستأجرة أَو أنها تبيع البويضة نتيجة حاجتها المادية.

أما من يعارض الاستنساخ البشري فيرى أن استنساخ الإنسان مناقض للمثل الإنسانية والقِيَم الحضارية، كما أنَّه ضد الديمقراطية. هذا فضلاً عن أنَّه نوع من التجارة الرخيصة بأعضاء الإنسان، بل وبالإنسان ذاته. وذهب بعض المعارضين للاستنساخ البشري إلى أن الاستنساخ محرم.

وعموماً فإن النتائج السلبية التي قد تنتج جراء الاستنساخ البشري قد تفوق في ضررها الأسلحة الذرية. فالاستنساخ الإنساني إذا تصورناه حاصلاً في يوم من الأيام، فإنه سيحوِّل المجتمع إلى مجتمع يناهض ضد الخير والعدل والفضيلة وضد كل ما هو أَخلاقي، مجتمع بدائي همجي بكل ما في الكلمة من معنى، وباختصار مجتمع مزور.

وعلى ذلك فإن مناهضة المجتمع البشري بأسره للاستنساخ أمر واجب وضروري، بغية المحافظة على قِيَم الإنسان ومُثُله وحضارته. فالمجتمع البشري إذاً مطالب اليوم بتشريع القوانين التي تمنع الاستنساخ. ونعتقد أن الأموال التي تُبذل لمعالجة بعض الأمراض بالاستنساخ أَو إيجاد أعضاء بديلة عند الضرورة، أَو عقم الرجل، وغير ذلك من مشاكل الإنسان، يمكن أن توجد لها حلول مع

(١) ويبدو أن حصول هذا ليس نادراً.

المحافظة على قِيَم وأَخلاقية وكرامة الإنسان. ويكفي الإنسان ما ألحقه من ضرر في البيئة.

فقضية الاستنساخ عندما تدرس لا نجدها مناقضة للعقيدة الدينية والتفكير الديني؛ لأنها لا تجعل خالقاً إلى جانب الخالق سبحانه وتعالى؛ وإنما جل ما في الأمر هو أن العلماء اكتشفوا مبادىء الخالق في جسم الإنسان، فعملوا على تحريك تلك المبادىء بطريقة لا تخالف الخصائص الكائنة داخل تلك المبادىء بشكل طبيعي. فالإنسان لم يبتدع قانوناً للخلق؛ وإنما كانت حركته في إطار قوانين الخالق عز وجل[1]. أما نتائج التجارب الاستنساخية، على صعيد الإنسان، فلا بد من أن تدرس من مختلف النواحي الشرعية والأخلاقية والقانونية، أي يجب أن تدرس بكل مفاعيلها وانعكاساتها دراسة عميقة لمعرفة مدى آثارها الإيجابية والسلبية على الإنسان[2].

المشكلة إذاً ليست في العلم، كما هي ليست في الاكتشافات العلمية الجديدة؛ لأن أي اكتشاف علمي جديد هو اكتشاف عظمة الله في الكون والخلق. إن المشكلة هي اتجاه العلم نحو الإيجاب أَو السلب، نحو الخير أَو الشر. إذ العلم قد يطبق في سبيل خير الإنسان، كما قد يطبّق ضد مصلحة الإنسان. فالمسألة هي إمساك الإنسان بالنظريات العلمية وتوظيفها لخير الإنسان والمجتمع بدلاً من توظيفها ضد الإنسان ومصلحته.

الاستنساخ والأَخلاق

الاستنساخ كاكتشاف علمي لا يزال ضمن الإطار الأَخلاقي؛ غير أن نتائجه التي ظهرت كانت إيذاناً بظهور نزعات غير أَخلاقية في حضارتنا الراهنة التي أصبحت تفتقد الكثير من الأخلاقيات الضرورية للإنسان[3].

---

(١) عبد الفتاح محمد عطا الله، مجلة العربي، ١٩٩٧م، عدد ٤٦٧.

(٢) آثار الاستنساخ ونتائجه مثيرة؛ فابن امرأة ما قد يكون أباً لها في الوقت عينه؛ عندما تستنسخ البنت أباها وتحمله في رحمها؛ انظر، مجلة الحياة الصحية، ١٩٩٧م، أيار، عدد ١٨.

(٣) إبراهيم محمد الحق، مجلة النور، عدد ٧٢، ١٩٩٧م، ص ٨٩.

من هنا، فإن المشكلة الأَخلاقية للاستنساخ هي فرع من مشكلة العلم. ولا ينكر أحد أن الصفة المميزة لحضارة اليوم هي العلم. غير أننا عندما نتكلّم على الصفة الأَخلاقية لهذه الحضارة المعاصرة تطرح الأسئلة متجاوزة التشكيك إلى الاتهام المباشر بوجود أزمة أخلاقية في كافة المناحي الحياتية.

لقد هبط مفهوم الأَخلاق في عصرنا وهوى إلى الحضيض، رغم تحذير الفلاسفة والمفكرين والتربويين للإنسان من تقهقر الأَخلاق وتفسخها، وبخاصة مع ظهور ما يسمى بالعولمة، والثورة الإعلامية.

فالعالم المتطور يفسر الأَخلاق بطريقة غير أَخلاقية. والعالم المتخلف يؤولها من خلال موقفه العاجز والقاصر.

لقد لعبت الأخلاق دوراً أساسياً في حضارة المجتمعات البشرية. أما الأَخلاق المعاصرة فأخذت أبعاداً برغماتية أي منفعية غرضية ذرائعية. فالقوي يفرض ما يشاء، بينما نرى أن الضعيف اتكالي وعاجز، يعزو العيب إلى الزمان، علماً أن العيب فيه وليس في الزمان.

وعموماً فإن ما يجعل الاستنساخ مخيفاً هو جانبه الأَخلاقي؛ نظراً لدور الأَخلاق الحضاري في علاقات الإنسان مع الإنسان أَو مع الطبيعة المحيطة به. فالمفهوم الأَخلاقي للاستنساخ هو الذي يجعله شرعياً أم غير شرعي. فالتلاعب بمصير الإنسان عمل غير إنساني، وبالتالي غير مقبول ولا مشروع، وكذلك التلاعب بالطبيعة. فالإنسان بات على حافة الهاوية؛ فمع كل نظرية علمية جديدة يصبح مستقبله مهدداً؛ لأن العلم لم يعد مسخراً في سبيل خدمة المجتمع البشري، بقدر ما صار أداة لتسلط القوي على الضعيف.

ففي مناخ انهيار الأَخلاق، لا يوجد ما يمنع من استنساخ ملايين الناس، لاستخدامهم كعبيد أَو جواسيس؛ أَو تنسيل كائنات مشوهة. وحاضرنا شاهد على الوحشية والانحطاط الأَخلاقي. ومن أمثلة الانحطاط الأَخلاقي في العالم إلقاء القمح في الماء، بغية المحافظة على سعره، في حين أن الناس جياع؛

ومنها حرب الخليج، التي لم تكن لتقع إلَّا لكي تثبت أميركا زعامتها في العالم وتستولي على بترول العرب وتضعف من قوة العراق وإيران معاً؛ ومنها استمرار إسرائيل تستنزف قدرات العرب دون الأخذ بعين الاعتبار مقررات الأمم المتحدة والمجتمعات الدولية ومجلس الأمن وغيرها...

إنها مشكلة الأَخلاق وليست مشكلة الاستنساخ. فالاستنساخ كشف علمي متطور، يجب أن ينال منا الإعجاب والتقدير والتشجيع؛ غير أن انهيار الأَخلاق في حضارتنا الراهنة حول نتائج العلم إلى وسيلة سلبية.

إلى ذلك، فإن الاستنساخ يهدد نظام الأسرة والزواج، لأن الاستنساخ لا يتطلب زواجاً ولا أسرة[1]. فكيف تنشأ الأخلاق مع افتقار نظام الأسرة والزواج؟ سؤال يدق ناقوس الخطر مع تقدم البيولوجيا وتطور الاستنساخ، وهو برسم الإجابة والحل.

ج ـ أَخلاق الاتصال

إن التطور المفاجىء في حقل الإعلام جعل الصورة المرئية تحل محل الكلمة المقروءة؛ ووفَّر الكمبيوتر والإنترنيت على الإنسان كثيراً من العناء والتعب، فبات الإنسان في الألفية الثالثة يدير أعماله، في شركته أَو مصنعه أَو متجره أَو معمله، من بيته، مهما كان بيته بعيداً عن مركز عمله.

أما التليفون النقال ـ الخليوي ـ فيوفِّر اتصالاً سريعاً، في أية جهة من العالم؛ لا بل بات التليفون اليوم يوفِّر اتصالاً بالصوت والصورة. هذا فضلاً عن الفاكس الذي وفر على الإنسان الكثير من الجهد والوقت، إلى جانب الستالايت، والذي، إضافة إلى استخداماته المعقدة والمفيدة، يستخدمه العسكريون في تحديد أهدافهم العسكرية، إذ بمقدوره أن يحدد الأهداف بدقة متناهية.

---

(١) مجلة الشروق القاهرية، عدد ٢٥٧، ١٩٩٧م.

وعموماً، فقد أصبحت ظاهرة الاتصال عالمية وخاصة الاتصال الفضائي؛ إذ أصبحت متاحة للإنسان أنّى كان، إرسالاً واستقبالاً.

ووسائل الاتصال كثيرة ومتنوعة، كما أشرنا، سنقف على واحدة منها وهي التليفزيون؛ لما لهذه الوسيلة من أثر فعال في الفرد والمجتمع.

يعتبر التليفزيون من وسائل الاتصال الشعبية ذات الفعالية في المجتمع. فتأثيرات التليفزيون في طريقة حياة الإنسان حقيقة واقعية لا ريب فيها، وإن كانت غير منظورة أَو غير معزولة عن غيرها من التأثيرات الأُخرى.

وعليه، فإن القنوات التليفزيونية الوافدة إلى مجتمع ما، لا بد من أن تحدث تأثيرات في ذلك المجتمع، وبخاصة على صعيدي السلوك والثقافة. وما تجدر الإشارة إليه هو أن تأثيرات الوسائل الاتصالية الشعبية تراكمية، تحتاج إلى وقت طويل، فضلاً عن أن فصلها عن سائر التأثيرات أمر صعب للغاية، إن لم يكن مستحيلاً.

وللتلفزيون آثار قريبة سريعة وآثار بعيدة مستقبلية. ويعمل العلماء والأخصائيون في حقل الإعلام والتواصل على تحديد الاحتمالات الممكنة عن الحقائق الاجتماعية كالتنظيم والواقعة والظاهرة والعلاقة والعملية وإخضاعها للبحث مع مراعاة ما للحقائق الاجتماعية من ماض وحاضر وعلاقة. ومن جملة ما يهدف إليه العلماء أيضاً التكهن بالمستقبل والتوقعات المحتملة، بحيث لا تؤدي عند حصولها، إلى مشكلات مفاجئة.

وعملية التوقع تحرك حرية الإنسان لاختيار الاحتمال الأنسب من الاحتمالات العديدة، على أساس أن العلماء لا يكتفون بتوقع المستقبل؛ وإنما يعملون على بنائه.

وعموماً فإن التوقعات المستقبلية بدأت تظهر مع بداية التليفزيون وتنبأت بأَن يكون له، كوسيلة اتصال، مركز بارز بين الوسائل الاتصالية الأُخرى. وقد تبين فيما بعد أن للتليفزيون فعلاً تأثيراً كبيراً يبرز من خلال عوامل نفسية

واجتماعية واقتصادية «وهذه القوة التي يتمتع بها التليفزيون اليوم تجعله أكثر فعالية في الجوانب الإيجابية والسلبية معاً»[1].

إلى ذلك فإن الفضائيات الوافدة على مجتمع ما هي بمثابة رسائل وتنبيهات قد تؤدي إلى مواجهة فكرية مع الثقافة الأُخرى، ثقافة ذلك المجتمع، أَو إلى تلاقح حضاري بين الثقافة الوافدة وثقافة المجتمع.

وعليه، فإن مسألة التحدي الثقافي تبقى إيجابية في المجتمع الذي تفد إليه، إذا لم يبرز في ذلك المجتمع فكر أَو ثقافة تحل المشاكل القائمة. وهذا يؤدي إلى القول بأن التحدي الثقافي الوافد إلى مجتمع ما لا يؤدي إلى ضرر في المجتمع. إذ إن كيفية تعامل المجتمع مع الحضارة الوافدة هي التي تفضي بالمجتمع إلى نتيجة إيجابية مفيدة أَو نتيجة سلبية ضارة. من هنا تبقى تلك الفضائيات الوافدة على مجتمع ما مجرد مثيرات خارجية، حتى حدوث الانفعال، الذي هو وحده يحدد إيجابية المثير أَو سلبيته، كون الانفعال استجابة داخلية سريعة لمثير خارجي.

هذا والثقافة تحتل مركزاً بارزاً في حياة الفرد والجماعة. فهي تمثل طريقة حياة الناس المستندة إلى نظام معين، إن على الصعيد السياسي، أَو الاجتماعي، أَو الاقتصادي، فضلاً عما تعنيه من قِيَم وأعراف وعادات وتقاليد ومحرمات ومقدسات. فالثقافة توجه أفكار الناس وطرق تفاعلهم الاجتماعي والبيئي، وتوجه طموحاتهم ومشاعرهم.

وتختلف الثقافات فيما بينها. إذ لكل ثقافة خصائصها ومظاهرها التي تميزها عن أية ثقافة أُخرى. وعندما يستهدف الاستعمار مجتمعاً ما، فإنه يعمد إلى التليفزيون كوسيلة لتفتيت ثقافة ذلك المجتمع وتقطيع أوصالها؛ لتصبح

---

(١) هادي نعمان الهيتي، الثقافة العربية أمام تحديات الفضائيات الوافدة، العولمة والهوية، أوراق المؤتمر العلمي الرابع لكلية الآداب والفنون ـ جامعة فيلادلفيا، تحرير ومراجعة صالح أبو أصبع وعز الدين المناصرة ومحمد عبيد الله، عمان، منشورات جامعة فيلادلفيا، ١٩٩٩م، ص ٣١٣.

ثقافة هشّة غير متماسكة لا تقوى على جذب أبناء مجتمعها، وتحديد آمالهم وأهدافهم وأنماطهم السلوكية.

وغالباً ما تنبهر مجتمعات دول العالم الثالث بالثقافة الوافدة، فتستجيب لعملية التغيير على مستوى المضمون الثقافي. وعليه، فإن مشكلة وعي التاريخ بما فيه من حاضر معاش ومستقبل مقروء، والاطلاع على التطورات الدولية والعالمية، بما في ذلك التطور السريع على مستوى الإعلام والتواصل تجعل ثقافة المجتمعات في دول العالم الثالث في أوضاع صعبة وأمام تحديات جمة.

فعلى صعيد الإعلام الدولي ينظم الغرب عملية التواصل الثقافي ويمسك بها ويسيطر عليها. وقد أحدث تأثيرات كبرى في دول العالم الثالث على المستوى الفكري والنفسي.

وعلى صعيد تدفق الاتصال الثقافي، فإن الواقع يثبت أن دول العالم الثالث تعتبر أن من قضاياها الملحة حركة الاتصال بما فيها من سلبيات وإيجابيات، وما يرافق ذلك من ضعف في التخطيط، وانتشار البلبلة الفكرية، والشعور بالخيبة والإحباط، واندماج النخبة الفكرية ـ التحديثيين ـ مع الثقافة الغربية، والتأثير في اتجاه واحد، والحرية المقيدة، وقلة الإبداع والخلق، والضعف الإعلامي، والمسحة الإنسانية الظاهرية التي تطبع الاتصال الثقافي الغربي، وآحادية النظرة الفكرية في بعض الاتجاهات...

وعموماً، فإن للفضائيات الوافدة على دول العالم الثالث تأثيرات عميقة في ثقافات ذلك العالم. ونذكر من تلك التأثيرات أو التحديات إثارة تطلعات ورؤى بعيدة التحقيق، إثارة المشاعر بالفقر والحرمان، الإعجاب بالغرب، إثارة الشكوك السياسية، انحسار عمليات التفاعل الاجتماعي، النزعة الاستهلاكية الشرهة، سهولة الحصول على الإجابة، تنوع المعلومات والأخبار، الثقافة السطحية للصورة، تكوين الانطباعات الأولى لدى المشاهدين، خدمة الآفاق الغربية.

واختصار القول، فإن آثار التليفزيون تبدو جلية من خلال وظائفه الأساسية الأربع وهي: الأخبار، التحليل والتفسير، نقل الثقافة، التسلية والترفيه.

وعليه، يمكن أن نستنتج أن لوسيلة الإعلام بشكل عام ميزتين، وفقاً لاستخدامها، فهي قد تكون مفيدة وقد تكون ضارة، شأنها شأن غيرها من المكتشفات العلمية.

والتليفزيون هو من أهم الوسائل الإعلامية؛ نظراً لأثره البالغ في الفرد والجماعة. وهو مفيد للغاية عندما يهدف إلى خدمة التنمية الاجتماعية والتغيير نحو الأفضل. ولا نخفي أن للأسرة دوراً أساسياً في الانتفاع من التليفزيون إلى أبعد الحدود، عن طريق توجيه الأبناء للاستفادة من الأخبار العلمية، والمعلومات العامة، وبرامج الأطفال التربوية؛ وباختصار البرامج التي تؤدي إلى زيادة الحصيلة الثقافية.

إلى ذلك، فإن من سلبيات التليفزيون على الفرد والمجتمع إسهامه في نشر الانحراف والعنف والجريمة، إساءة استغلال الوقت، تعلم اللهجة العامية، الأمراض الجسدية، تلويث البيئة الفردية، اكتساب عادات وتقاليد منافية لثقافة المجتمع.

ويمكن معالجة آفات التليفزيون بالتأكيد على دور المدرسة على مستوى التربية والثقافة، ودعم القدرات الإعلامية، والعمل على الاكتفاء في مجال الإنتاج الإعلامي وجمعه ونشره، وإعداد الإعلاميين وتأهيلهم علمياً وفكرياً وثقافياً، وإقامة مراكز للأبحاث الإعلامية بغية مسايرة المستجدات الإعلامية، وتنويع الخطاب الثقافي ليعكس التنوع الفكري في المجتمع، والعمل على التعاون بين القطاعين العام والخاص في مجال الإعلام، ومراقبة المواد التي تبثها القنوات التليفزيونية وإلغاء ما هو مخالف منها لثقافة المجتمع؛ ويكون ذلك بواسطة لجنة عليا من الأخصائيين النفسيين والتربويين والاجتماعيين والدينيين والإعلاميين، وعدم تقديم برامج تخالف مضمون القِيَم الدِّينية والأخلاقية والوطنية، وتقديم برامج خاصة بالمرأة، والتأكيد على الإعلانات

التليفزيونية الملتزمة بالآداب الاجتماعية العامة والقِيَم العليا. وباختصار ضرورة اعتماد سياسة وطنية للإعلام تنطلق من ثقافة المجتمع وتعمل على جعلها مرنة تستوعب المستحدثات الإعلامية المعاصرة، وتنهض بالصناعة الثقافية الوطنية وتسعى إلى تطويرها سواء على الصعيد البشري أَو المادي؛ لتصبح قادرة على مواكبة الحضارة العالمية أخذاً وعطاءً، تأثيراً وتأثراً.

ثالثاً:
الفلسفة والسياسة المعاصرة

ذهب الفيلسوف الألماني هابرماس إلى أن الحضارة الغربية هي استمرار للفكر اليوناني الهلليني، وأضاف أن العلاقة الوطيدة بين العلم والمنفعة بدأت في الغرب، أو بالأحرى، فإن تلك العلاقة هي سمة خاصة بالحضارة الغربية.

فالنجاح في الحياة وتحقيق المنفعة هما الدافعان للإنسان على التفلسف، وليس كما ذهب أرسطو وفلاسفة اليونان إلى أن الدهشة وحب المعرفة هما الدافعان للبحث الفلسفي. فالفلسفة لم تقم للتخلص من الجهل؛ وإنما نشأت للسيطرة على الناس والطبيعة. ومن هنا فإن العلماء والفلاسفة تابعوا أبحاثهم ودراساتهم لا لأجل المعرفة، بل من أجل المنفعة. فالعلوم على اختلافها هدفت إلى منفعة الإنسان والمجتمع البشري بشكل عام. وعليه، فإن تلبية حاجات الإنسان وإرضاءه، وتحقيق دوافعه وميوله هي التي تشكِّل أهداف البحث العلمي.

وعموماً، فإن هابرماس حين يتبنَّى تلك الآراء ويدافع عنها، فهو يكشف لنا عن حقيقة الحضارة الغربية وهدف العلم عند الغربيين. فالمعرفة النظرية، التي كانت هدف الفلسفة والعلم عند اليونانيين، انتفت لتستبدل بهدف جديد هو رفاهية الإنسان ومنفعته. وكأن غاية الإنسان القصوى عند الغربيين هي جعله مندمجاً في مجتمعه ومحيطه. تلك هي حضارة الغرب، في نظر هابرماس، العمل على دمج الإنسان في محيطه بتحقيق حاجات الفرد الخاصة البيولوجية والصناعية، التي توفر له تطوراً وتقدماً مستمرين. وعليه، فإن الإنسان

في الحضارة الغربية ليس حيواناً عاقلاً متميزاً عن الحيوان الأعجمي بعقله؛ وإنما هو حيوان لديه استعدادات لا تنتهي لتغيير حاجاته وتبديلها، على خلاف الحيوان الأعجمي ذي الحاجات المحددة التي لا تزيد ولا تتغير.

وبما أن ميول الإنسان وحاجاته لامتناهية، فإن كل مرحلة من مراحل دمج الإنسان مع محيطه يمكن تجاوزها بتقدم العلم والتكنولوجيا[1].

وعليه، فإن للحضارة الغربية دعامتين أساستين هما: النجاح وتحقيق المنفعة. فالتاريخ الفلسفي للغرب، بشكل عام، يمكن تحديده انطلاقاً من موقف الفلسفة ضد الدين وموقف العلم ضد الفلسفة.

ولما كانت الفلسفة تحتوي جميع العلوم، فإن المعركة كانت تدور باسمها؛ وما أن بدأت العلوم بالاستقلال عن الفلسفة تدريجياً حتى أخذت تلك العلوم تعلن الحرب ضد الفلسفة. من هنا، فإن تاريخ الفلسفة الغربية بدأ عندما انتصر العلم على الفلسفة.

فالعقلانية العملية وإرادة الإنسان في السيطرة والسيادة عن طريق التقدم العلمي، هما السمتان الرئيسيتان لحضارة الغرب المعاصرة. وهاتان الخاصتان تتجسدان في العمل والعمل وحده.

وفكرة العمل، أَو فكرة عبارة العمل، هي أساس كل نجاح فني أَو أدبي أَو فلسفي أَو اجتماعي. فالنجاح هو تحقيق العمل، الذي ينتج المزيد من الأرباح. إن العمل مقياس السعادة والعدالة والحرية الذاتية. فبالعمل يشبع الإنسان حاجاته ويبني ذاته ومستقبله.

إلى ذلك فإن فكرة العدالة الاجتماعية المتحققة في المجتمعات الغربية هي مفهوم مادي يتصل بفكرة العمل الفردي؛ إذ إن مبدأ العدالة يعني عدم جواز حرمان الفرد من نتائج أعماله؛ أي أنه لا يحق لأحد أن يحرم أحداً من نتائج

---

(١) جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، بيروت، دار المنتخب العربي، ط ١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ص ١٦٣ ـ ١٦٦.

عمله. وإذا حصل أن حرم أحد من ثمرات عمله فيكون قد حل به الظلم.

كذلك فكرة الديمقراطية في الغرب هي مفهوم مادي فيزيائي، من مهامها إيجاد الأحزاب المتعددة والنقابات، لتراقب أعمال السلطة.

وعموماً، فإن حضارة الغرب، وبواسطة العمل الفردي، طوَّرت مفهوم العقلانية؛ فصار ما يفهم من العقلانية في الفكر الغربي المعاصر، العقلانية العملانية، التي تبحث دائماً وأبداً عن النجاح والمنفعة. وكان لا بد لمثل هذه العقلانية أن تقطع أية صلة لها بالنظري البحت والتأملي المجرد؛ ليتسنى لها أن تجعل الإِنسان مندمجاً في محيطه وبيئته، بغية السيطرة على الطبيعة وتجييرها لمصلحة الإِنسان. ومع انتصار العقلانية المتزايد ونجاحها، ظهر التقدم. فالتقدم العلمي والتكنولوجي سيساعد الإِنسان على حل جميع مشاكله.

ومن القرن الثالث عشر الميلادي وحتى القرن العشرين، فإن العلماء والفلاسفة، الماديين منهم والروحيين، الواقعيين والمثاليين، قد أسهموا في إنشاء وتشكيل الحضارة الغربية.

غير أن الحضارة الغربية، بطابعها المادي البحت، لن تحل مشاكل الإِنسان، وبخاصة الإِنسان الغربي. فالحرية التي تمتعت بها المجتمعات الغربية، تتسم اليوم بحرية الضياع، وترافقها ظاهرة الانتحار، في أرقى المجتمعات الغربية. فهل يا ترى يمكننا القول إن الإِنسان الغربي حقَّق سعادته الكاملة عن طريق التقدم التكنولوجي؟

إذا كانت الحضارة المادية أساس التقدم وعماد المجتمع، فإن للتقدم أساساً آخر، وإن للمجتمع عماداً آخر، ألا وهو الحضارة الروحية. فلن يستقيم مجتمع بشري، ولن يقوم مجتمع إنساني إِلَّا بدعامتين كبيرتين مادية وروحية.

أ ـ العدالة والديمقراطية

يكتنف كلمة الديمقراطية غموض كبير. إذ إن معناها وإن كان يدور حول المساواة في القوة السياسية، فإنها قد تعني نوعاً من تسلط عسكري للأقلية على الأكثرية في المجتمع. وغالباً ما يربط الناس بين الديمقراطية وبين حرية

الفرد والجماعة. وذهب المدافعون عن فكرة الديمقراطية إلى أن الديمقراطية تقضي على الشر. وعموماً فإن فهم الديمقراطية يتوقف إلى حد كبير على مدى وجودها؛ إذ إن الديمقراطية لم تعد تؤثر كما أثَّرت في زمن روسو ومفكري الثورة الفرنسية. وهذا مرجعه إلى تحقق الديمقراطية.

والديمقراطية في الفكر المعاصر تقضي على غايتها، لكثرة ما تحتوي من هيئات تتركب منها، كالأميركي الذي يهتم بانتخاب رئيس لجمهوريته. فلو كان هذا الأميركي أحد أعضاء مجلس الشيوخ أو النواب، أو إذا كان مندوباً حزبياً في منطقة إدارية، فإنه يستطيع أن يؤثِّر، في عملية الانتخاب الرئاسي، تأثيراً كبيراً. أما في حال كونه رجلاً عادياً، فإنه سيدلي بصوته، ولن يكون له ذلك التأثير الذي تحدثنا عنه؛ لأنه لو امتنع عن التصويت مثلاً فإنه لن يغير في عملية الانتخاب شيئاً. وعليه فهو سيشعر بأنه مسلوب القوة والتأثير، وكأنه يعيش في ظل حكم ديكتاتوري. إنه أشبه ما يكون بحبة القمح في مغالطة «الكومة» وهي إحدى مغالطات السفسطائيين[١].

أما إذا كنا حيال نظام انتخابي يتوزع المواطنون فيه على أكثر من دائرة انتخابية واحدة فإن اختياري لأحد المرشحين ومساعدتي له، سيكون لهما أثر كبير في الدائرة التي انتخب فيها.

فاهتمام الناس بالسياسة المحلية يؤدي إلى نتيجة فاعلة وواقعية، على خلاف اندماج المجتمع كله ضمن دائرة انتخابية واحدة. وعموماً فإن كثيراً من المسائل الهامة في المجتمع تحمل على مستوى المجتمع ككل وليس على مستوى محلي.

---

(١) لنأخذ مثالاً كومة القمح، لنوضح المقصود بمغالطة الكومة. لو أننا ألقينا عدداً من حبات القمح حبة فوق الأخرى، فنحن لا نعرف متى نستطيع أن نسمي مجموعة الحبات كومة؛ كما وأننا إذا كنا أمام كومة من القمح وأنقصناها حبة بعد حبة، بحيث لا يبقى منها إلَّا عدد قليل من الحبوب، فهل تبقى كومة؟ ويذهب ديوي إلى أن هدف النظام السياسي مساعدة الفرد على التطور والنهوض بنفسه. ولن يحصل هذا إلَّا إذا أسهم كل فرد في تقرير سياسة مجتمعه ومصيره. انظر. ول ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع مذكور، ص ٦٣٠.

والنظام الفيدرالي يجب أن يسوده مبدأ عام وشامل يدور حول تقسيم شؤون كل مؤسسة فرعية إلى مسائل داخلية ومسائل خارجية. تهتم المؤسسات الفرعية بمسائلها وأمورها الداخلية الخاصة؛ وتكون المؤسسة الفيدرالية مسؤولة عن المسائل والأمور الخارجية. وهذه المؤسسة الفيدرالية تشكل بدورها هيئة من هيئات اتحادية فيدرالية وهكذا حتى يتسنى الوصول إلى دولة عالمية.

وإلى جانب الفيدرالية يمكن أن توجد المؤسسات الخاصة كجزء أساسي من الدولة، وتمتاز بنوع من الاستقلال كالجامعات والمطارات والمرافىء والإذاعات والتليفزيونات.

والحرية بمفهومها التقليدي أكثر أهمية للأشياء العقلية منها إلى الأشياء المادية؛ ذلك أن ما يملكه إنسان معين ليس مأخوذاً من أناس آخرين؛ بينما الأمر ليس كذلك بالنسبة للأشياء المادية. فتوزيع عدد من المأكولات ينضوي تحت مفهوم العدالة، وإن لم يقصد بها المساواة التامة، لأن حاجات الناس تختلف من إنسان إلى آخر وفقاً لوضعه. فكل إنسان حسب حاجته. غير أن هناك صعوبة يركز عليها الاشتراكيون وهي الدوافع الشخصية. فالتخوف من المجاعة هو الدافع الأساسي في النظام الرأسمالي؛ أما في النظام الشيوعي، فالدافع هو الخوف من عقاب البوليس. والديمقراطيون لا يريدون أياً من التخوفين.

هذا فيما يتعلَّق بالسلع المادية، أما فيما يتعلَّق بالسلع العقلية، فليس للعدالة أهمية ولا للدوافع؛ إنما الأهم من هذه وتلك هو الفرصة التي تتضمن بقاء الإنسان حياً. وهي لذلك تتصل بالأشياء المادية. غير أن الناس المبدعين لا يعملون على تحقيق الغنى والرفاهية؛ وإنما يهمهم تحقيق رسالتهم في الحياة؛ وإذا ماتوا بعد ذلك، فيموتون هنيئين سعداء، كما حصل مع سقراط. والمجتمع لا يكون تقدمياً طليعياً إن لم يكن فيه ثائرون على الأوضاع المتردية. وللأسف، فالثوار اليوم أصبحوا عملة نادرة في مجتمعنا. فالإنسان لا يستطيع أن يبحث في المجال النووي في أي دولة إلَّا إذا كان مؤمناً بالمبادىء السياسية الرسمية لتلك الدولة. هذا ما نجده في أميركا وفي روسيا وفي كل الدول النووية.

ولا تلام الحكومات عندما تطلب التمسك بمبادئها السياسية في البحث في العلوم النووية. غير أن المشكلة تختلف حيال دراسة الآداب والفنون. إذ الحرية، في هذين المجالين أكثر احتمالاً. فالمجتمع لا يضع محاذير لمن يريد أن يكون أديباً أَو فنّاناً، كما لا يتكلَّف أجهزة علمية خاصة، كما هو الحال في العلوم النووية.

وصورة المجتمع الصالح الذي يجب أن تحذو الديمقراطية حذوه هو المجتمع الذي يكون الإنسان فيه نافعاً، بمأمن عن النوازل، متاحة له فرصة الخلق والإبداع.

يجب أن يكون المرء نافعاً لمجتمعه. والمجتمع هو الذي يحكم على الإنسان فيما إذا كان نافعاً أَو غير نافع.

والتأمين من النوازل يجب أن يكون في أولويات الدول الديمقراطية. فالإنسان يجب أن يكون مضموناً لجهة العطل السنوية والمرض وسن التقاعد؛ إذ لا يمكن عقوبة الإنسان بتلك النوازل. فمن حقوق المجتمع على أبنائه أن يعمل القادر منهم على العمل، كما أن من واجبات المجتمع نحو أبنائه المحافظة على حريتهم وأموالهم.

أما فرصة الخلق والإبداع فهي مسألة صعبة ولكنها مهمة. فالنفع والأمان أساس الفكرة النظرية للاشتراكية. غير أن من ميزات المجتمع الاشتراكي منح الفرصة للمبدع والخلَّاق.

والمجتمع العلمي الذي يؤمن بالديمقراطية يتيح فرصة العمل لأبنائه ويطلب منهم العمل والخدمة، كما يمنحهم الأمان؛ لكنه يمنع كثيراً من أبنائه من الحياة والإبداع. ومن ميزات الديمقراطية إتاحة الفرصة للتنافس الذي يجري بالوسائل الهادئة؛ مما يرضي غرائز الناس. أما الإبداعات التي لا تجابه، فهي إبداعات الفنانين والكتاب، وهم أحرار في ممارسة نشاطهم في أي وقت يحبون.

وإذا كان من الواجب على المجتمع تنظيم الأنشطة وضبطها، فإن جزءاً من الحياة يجب أن يبقى حراً للعمل الغير منظم، الذي يُخْلَقُ ارتجالياً، نتيجة لدافع فردي. ولا ننسى أن النظام إذا شمل كل صغيرة وكبيرة في حياة الإنسان، لسيطر نوع من الجمود العقلي والفكري على كل شيء. يقول آرون: «حين تكون الحكومة ديمقراطية ينجم عن مثل ذلك الوضع أن تصبح فضفاضة المسؤوليات ولكنها بطيئة في إجراءاتها، أي غير حاسمة في معالجة أية أزمة قد تعترض طريقها»[١].

ومع حلول القرن الواحد والعشرين، وبعد تنافس الأنظمة الملكية والفاشية والديمقراطية الليبرالية والشيوعية، بغاية السيطرة السياسية، اقتربت المؤسسات السياسية من المؤسسات الاقتصادية في العالم، على حد زعم فوكوياما الذي قال: «تتبنى كل الدول المتقدمة واقعياً، ـ أو تحاول تبني ـ نظام المؤسسات السياسية الديمقراطية ـ الليبرالية... تشكل هذه الحركة... «نهاية التاريخ» بالمعنى الماركسي ـ الهيغلي لـ «التاريخ»»[٢].

ب ـ نهاية التاريخ والفلسفة

عندما كتب فوكوياما عن نهاية التاريخ استمد فكرته من هيغل في السيرورة التاريخية وصيرورة التاريخ. كما استند على فلسفة نيتشه في الإنسان الأخير؛ وذهب إلى أن النصر هو حليف الرأسمالية. فماذا يقصد فوكوياما بنهاية التاريخ؟ هل وصل التاريخ فعلاً إلى نهايته؟ هل أن إنسان اليوم، الإنسان المعاصر، إنسان الألفية الثالثة هو الإنسان الأخير الذي لا يهمه إلّا الرفاهية المادية؟

التاريخ لا ينتهي ولن ينتهي ما دام في الكون إنسان. إن الذي انتهى هو الصراع الأيديولوجي في العالم. فالغرب هو الذي انتصر، الغرب الليبرالي

---

(١) ريموند آرون، أفيون المثقفين، ترجمة عادل زيتوني، بيروت، منشورات المكتبة الأهلية، ط ١، ١٩٦٢م، ص ٥١.

(٢) فرنسيس فوكوياما، الثقة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط ١، دراسات مترجمة ٦، ط١، ص ١٥.

الديمقراطي، فهو الموجود فقط ولا يمكن أن يكون وجود لغيره. والسبب في انتصار الليبرالية الديمقراطية وزوال الأصوليات ونهايتها يعود من جهة إلى التقدم العلمي المذهل في الغرب، الذي يؤدي بشكل طبيعي إلى سيطرة البلدان المؤثرة على تلك الغير مؤثرة. فالرأسمالية أثبتت فاعليتها في عملية التنظيم، ولا شك في أن التنظيم المتقن يساعد في السيطرة على الطبيعة؛ ومن جهة ثانية، فإن الغربيين وبخاصة الأميركيين منهم، أرادوا أن يجعلوا من أنفسهم شعباً نموذجياً معيارياً يُضرب به المثال ويحسب له حساب. فالولايات المتحدة الأميركية التي تضج فيها حسابات الاقتصاد هي نتاج تاريخي قادته عملية التفتيش عن الاعتراف، أي الصراع من أجل الاعتراف وفرض الوجود. يقول ألان ريان ALAN RYAN في كلامه على نهاية التاريخ عند فوكوياما: «هناك سببان لانتصار [الليبرالية الديمقراطية] الأول هو أن تطور العلوم وقدرتنا المتزايدة للسيطرة على الطبيعة تعني أن المجتمعات المؤثرة تقنياً تسيطر على المجتمعات غير المؤثرة... العامل الثاني هو المضمون غير المعقول للتصرف الاقتصادي... وهو البحث عن الاعتراف»[1].

فالغربيون لا يريدون إشباع حاجاتهم البيولوجية فقط؛ وإنما يهدفون إلى أن يكونوا معياراً تحتذي به الشعوب. فهم يميلون إلى الهيمنة أكثر من ميلهم نحو المكتسبات الاقتصادية.

لقد انتصر الغرب وانتهى التاريخ والعالم يلتزم بالديمقراطية الليبرالية كما ذهب فوكوياما. يقول علي الشامي: يعطي فوكوياما «الإنسان الغربي صفة الإنسان العالمي والأخير ويعلن الانتصار النهائي والحاسم للحرية، بصورتها الغربية، أي الديمقراطية السياسية والليبرالية الاقتصادية، بما هي حرية عالمية وحيدة ينتهي عندها التاريخ، وتصبح الإنسانية غير الغربية ومفاهيمها الخاصة حول الحرية، خارج التاريخ»[2].

---

(١) ألان ريان، البروفسور هيغل في طريقه إلى واشنطن، مجلة الاجتهاد، مرجع مذكور، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٢) علي الشامي، الحضارة والنظام العالمي، بيروت، دار الإنسانية، ١٩٩٥م، ص ٩٢.

غير أن الواقع لايثبت ذلك، إذ لا يلتزم العالم كله بالليبرالية الديمقراطية. ففي قارة آسيا تنتشر ديمقراطية من نوع آخر تقوم على أساس مسؤولية الحكومة أمام الشعب. فسلطة الحكومات دستورية وليست شخصية. وهذه ليست ديمقراطية ليبرالية، وإنما ديمقراطية غير ملازمة للأخلاق الشخصية المميزة لليبرالية. فلا يعنيها اهتمامنا ببيان الحدود بين ما هو شخصي خاص وبين ما هو كلي عام. فهي لا تشارك الفرد في المجتمع قلقه. فالدولة بعيدة عن انتماء الفرد الديني والثقافي والجنسي.

فالديمقراطية الليبرالية هي سمة المجتمعات المعاصرة والمستقبلية؛ وإذا تعرض الانسجام الديمقراطي الليبرالي لأي اضطراب، فسيكون محدوداً وقصيراً. ويقع فوكوياما في تناقض عندما يوافق أن الديمقراطية الليبرالية قد لا ترقى إلى النظام السياسي الأوتوقراطي، أو النظام الاشتراكي الشيوعي على الصعيد الاقتصادي؛ وكأنه يوافق على صمود النظام الأوتوقراطي أو الاشتراكي في صراع الأنظمة.

يقول ألان ريان: وافق فوكوياما «على أن الليبرالية الديمقراطية قد لا تكون جيدة بما فيه الكفاية كالنظام السياسي الأوتوقراطي أو النظام الاشتراكي - الشيوعي من أجل تحقيق نمو اقتصادي [و]فوكوياما لا يستطيع إلا أن يوافق على أن المزيد من المجتمعات الشيوعية والأتوقراطية سوف ينجح في الصراع العالمي. حسناً، أين إذن نهاية التاريخ»[(١)].

وعموماً فإن فكرة نهاية التاريخ عند فوكوياما لم تكن ناضجة؛ فهو يعترف بالهوة القائمة بين دول العالم الصناعي المتطورة والغنية وبين دول العالم المتأخرة والفقيرة والتي تمتلك سلاحاً نووياً؛ ويرى أن تلك الهوة قد تؤدي إلى صدام عنيف في بداية الألفية الثالثة بين العالمين لا تعرف نتائجه «إن فوكوياما غير قادر على أن يقرِّر ما إذا كانت هذه النتيجة سوف تستمر كانتصار لأطروحة نهاية التاريخ أو أنها ستكون انطلاقة جوهرية نحو وجهة مختلفة. إذا لم يكن

---

(١) ألان ريان، البروفسور هيغل في طريقه إلى واشنطن، مجلة الاجتهاد، العدد ١٥/١٦، مرجع مذكور، ص ٢٨٢.

العالم الثالث مصدراً لشيء جديد، فإن فوكوياما مع ذلك يتساءل ما إذا كان الصراع الداخلي سوف يقضي على دول مثل الولايات المتحدة»[١].

إن نظرة موضوعية لأطروحة نهاية التاريخ والإنسان الأخير عند فوكوياما تبين لنا أن فكرة نهاية التاريخ هي مجرد ظنون وفرضيات غير مترابطة. فهو يدعي أن تحقيق الحرية يعني نهاية التاريخ مستنداً في ذلك على هيغل. لكن، ومن المنظور الهيغلي تتحقق حرية الإنسان في مجتمع ما عندما يعترف أبناء ذلك المجتمع بعضهم بالبعض كأحرار متساويين، يؤمنون بحرية التعاضد بعيداً عن الليبرالية الفردية، على خلاف دعوى فوكوياما عن «وصول البشرية إلى نقطة الختام في تطورها الأيديولوجي وبروز الديمقراطية الليبرالية بصفتها الشكل النهائي للحكم البشري»[٢].

وعموماً، فقد واجهت أطروحة فوكوياما عن نهاية التاريخ ردوداً كثيرة بين مؤيدة ورافضة. ففي الولايات المتحدة امتدح الطرح أصحاب الحزب الجمهوري، الذي ينتمي إليه فوكوياما ويعتبره أكثر قسوة في التعاطي مع الاتحاد السوفياتي من الحزب الديمقراطي. وما تجدر الإشارة إليه هو أن مجلة «المصلحة القومية» التي نشرت المقال هي ذات سياسة يمينية محافظة. وخلاصة القول فقد تمحورت آراء الأميركيين المؤيدين للطرح الفوكويامي حول أن نظرية فوكوياما عن أن الديمقراطية الليبرالية هي قمة التطور الأيديولوجي للمجتمع الإنساني. وقد تمسك الأميركيون بالصراع الفوكويامي في مواجهة النقاش الدائر ضد القلق الزاحف الذي يهدد، فجاء طرح فوكوياما لإقناع الأميركيين بأن الخوف من الانحطاط والقلق في الولايات المتحدة «وإقناع النفس والآخرين بأن الحديث عن الانحطاط لا يستقيم في بلد يعيش الانتصار النهائي على خصومه»[٣].

---

(١) ألان ريان، البروفسور هيغل في طريقه إلى واشنطن، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) جوزف سماحة، نهاية التاريخ وردود الفعل، مجلة الاجتهاد، العددان ١٥/١٦، مرجع مذكور، ص ٢٩٦.

(٣) جوزف سماحة، نهاية التاريخ وردود الفعل، المرجع نفسه، ص ٢٩٩.

أما الأميركيون الذين انتقدوا الطرح الفوكويامي، فهم كثيرون نذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، «جون غراي» الذي رأى في طرح فوكوياما نوعاً من الاستفزاز غير المقنع؛ لأنه من الصعب فهم الثقة التي يركز عليها فوكوياما والتي تؤدي إلى إيصال المجتمع الإنساني إلى نهاية سعيدة بواسطة الديمقراطية الليبرالية ودورها التاريخي؛ و«لويس لافام» الذي تكلم على سطحية فوكوياما، فذهب على حد قول جوزف سماحة إلى «أن مشكلة فوكوياما هي اعتباره التاريخ تاريخ أفكار»[1]. و«كارين بينار» التي أكدت أنه من الصعب قبول أدلة فوكوياما على أطروحته في نهاية التاريخ؛ و«هنري ألن» و«روبرت رايش» الذي فصل انتقاده لطرح فوكوياما، فوضع خمسة فروض لنهاية التاريخ هي سيطرة البيروقراطية، والفوضى، تقدم اليابان وألمانيا، انتصار الديمقراطية الليبرالية، حصول هذه الاحتمالات جميعها.

وكما كان في الولايات المتحدة مؤيدون ومعارضون للطرح الفوكويامي، فكذلك كان في فرنسا واليابان وسائر الدول الأوروبية. ومن المعارضين من ذهب إلى عدم جواز الطرح الفوكويامي في ظل النهوض الإسلامي، الذي لم يتنبه إليه فوكوياما.

وإذا تحدَّثنا عن التطور الذي حدث في العالم، كحرب الخليج، ونهوض الإسلام، وأزمة يوغوسلافيا، وتجدد الفكر القومي في أوروبا، والتطرف اليميني، وتراجع الاقتصاد في أميركا وانعكاساته الداخلية، لرأينا أنها تؤيد، في بعض جوانبها مقولة فوكوياما، وتشكك في جوانب أُخرى.

إذاً أكد فوكوياما نهاية التاريخ، وسجل الغرب بديمقراطيته الليبرالية النصر النهائي، واقتنع أنه ما من نظام يستطيع أن يتحدى تلك الديمقراطية. ومضى فوكوياما إلى أنه لم يعد يبقى خصوم أيديولوجيون فعليون لليبرالية؛ إذ إن هناك، باستثناء الدول الإسلامية، إجماعاً على أن الليبرالية هي الشكل العقلاني الأكثر ملاءمة للحكم. يقول فوكوياما: «سوف لا يبقى في نهاية التاريخ أي

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠٠.

منافس حقيقي للديمقراطية الليبرالية... عدا العالم الإسلامي»[1].

فالإسلام قدم نموذجاً للنظام البديل عن كل من الشيوعية والليبرالية. لكن الشيوعية انهارت، وفقاً لرأيه، وبالتالي فإن الإسلام الأصولي لن يكون شديد الخطر على الديمقراطية الليبرالية. فالإسلام، على رأيه، وحتى الأصولي، خطره على الغرب محدود جداً؛ إذ يمكن للدول الإسلامية أن تهدد الغرب اقتصادياً أو إرهابياً أو عن طريق امتلاك السلاح النووي؛ غير أن الإسلام خارج إطاره الثقافي،لا يمتلك أساساً لنظام اقتصادي يرقى إلى الأنظمة الاقتصادية المعاصرة. من هنا فإن تهديد الإسلام للغرب ولحضارته وقِيَمه هو تهديد مضخم؛ لأن الإسلام لا قابلية له للتصدير إلى خارج العالم الإسلامي. يقول فوكوياما: «إن الأصولية الإسلامية قوة نافذة جداً في العالم الإسلامي ولكنها لا تنتشر خارجه. عندما نرى فتيات ألمانيا بالتشادور وشبانها يصلون متوجهين نحو الكعبة، عندها نشعر بخطر فعلي على نمط حياتنا»[2].

وكانت المسألة الإسلامية أكثر حضوراً في النقاش الجاري في فرنسا حول أطروحة فوكوياما عن نهاية التاريخ، منها في أميركا.

دافع عن أطروحة فوكوياما يمينيون ويساريون. من اليمينيين نذكر «جورج سوفير» الذي قال: «فوكوياما على حق عندما يبرهن أن لا منافس جدياً كونياً للديمقراطية الليبرالية»[3]. ومن اليساريين نذكر «جان دانيال» الذي قال: «لقد انتهى التاريخ حقاً لأننا بتنا نعرف مآله»[4].

أما على جبهة رفض أطروحة فوكوياما فنجد في فرنسا كتاباً وفلاسفة كثيرين نذكر منهم الفيلسوف «أندريه كونت سبونفيل» الذي قال: «التاريخ ينتهي

---

(١) فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تقديم مطاع صفدي، ترجمة فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبي، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣م، ص ٢٠٥.

(٢) جوزف سماحة، نهاية التاريخ وردود الفعل، المرجع نفسه، ص ٣٠٣.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) نفسه، الصفحة نفسها.

مع نهاية الإنسانية»[١]. و«لوك فيري» الذي رفض الاعتراف بأن الليبرالية انتصرت على أعدائها ولم يعد مجال لأي إصلاح. وقد وصف فوكوياما في إحدى الجرائد الفرنسية بأنه «هيغل ناقص الديالكتيك وزائد ملاحظات وزارة الخارجية الأميركية»[٢].

وقد التقت ردود الفعل في فرنسا عن أطروحة فوكوياما، عند قاسم مشترك، عندما توافق المناقشون لفوكوياما أن طرحه حول نهاية التاريخ طرح متفائل؛ لأنه يؤكد انتصار الليبرالية الديمقراطية في وقت يعيش العالم نهضة إسلامية واسعة تهدد المجتمع الإنساني بأسره. ومن الذين أبرزوا خطر الإسلام «جان فرنسوا رفيل» الذي انحاز إلى الليبرالية التي أحرزت كل تقدم إلّا في العالمين العربي والإسلامي. فحضارة العالمين لا تتكيف مع الليبرالية الديمقراطية. ويعطي «جان فرنسوا رفيل» قضية سلمان رشدي كمثال، يكشف منه «عجز الإسلام عن الاندراج في الحضارة الديمقراطية»[٣]. ويحذر الكاتب المجتمع الغربي من أن يكون متسامحاً متساهلاً مع العالم الإسلامي ويوصيه بالصلابة والشدة في التعامل، كي لا يقع في الأخطاء عينها التي وقع فيها مع الدول الشيوعية. ويرفض «رفيل» الكلام عن تسامح الإسلام. فالإسلام، في رأيه «مصدر تسعة أعشار الإرهاب العالمي الرسمي»[٤]. ويذهب إلى أن الإسلام كالشيوعية والنازية نظام فكري يطمح إلى فتح عالمي. ولذا فإن الخطر ماثل وانتصار الليبرالية ليس نهائياً.

لم تلق أطروحة فوكوياما عن نهاية التاريخ التأييد الكافي، لأنها غير معلَّلة بالحجج العقلية والمنطقية اللازمة، ولأن التاريخ ذاته يظهر خلافها. من هنا فهي لا تزال تتفاعل بين موقفين: أحدهما عنصري يقبل الأطروحة ويدافع عنها بنزعة غربية متعالية. والآخر موضوعي غير عنصري يرفض الأطروحة من أساسها ويدحضها معللاً رفضه بالحجج الدامغة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٠٤.
(٢) نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٦.
(٤) جوزف سماحة، نهاية التاريخ وردود الفعل، المرجع السابق، ص ٣٠٧.

فالتاريخ لم ينته بعد، ولن ينتهي ما دام في الكون إنسان واحد. حتى إذا سلمنا بفرضية نهاية التاريخ، فلن تكون تلك النهاية بانتصار الديمقراطية الليبرالية، وفقاً لما ادعاه فوكوياما. فالتاريخ، من الوجهة الدينية السماوية، سينتهي بنهاية الحياة من الكون وفناء كل ما فيه وفقاً لمنطوق الآية القرآنية الكريمة ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[1]. فالدِّين قد تكلم على الفناء وأعقب ذلك بالحديث عن البعث ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۞ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾[2].

ولا شك في أن هاتين النظرتين إلى التاريخ مختلفتان في الشكل والمضمون. من هنا، فإننا لو سلمنا بنهاية للتاريخ، فلن تكون كما ادعاها فوكوياما، على الأقل عند أصحاب الديانات السماوية، إذ ستكون، بنظرهم، نهاية يعقبها البعث.

وخلاصة القول من وجهة نظرنا، أننا، وأنى كنا، ومهما علونا فنحن مدعوون كبشر إلى الالتزام بدين يقودنا إلى النجاح في الحياة وإلى التسامي والتعالي بغية الوصول إلى درجة الإنسان الكامل،؛ ولنصحح مسار تاريخنا المعاصر الذي انحرف عن جادة الحقيقة وبر الأمان؛ ولنتذكر دائماً أن الدين ضابط هام لسلوك الإنسان وحافظ للفرد والجماعة من الفساد الأَخلاقي والانحلال الاجتماعي. وأن ابتعاد الإنسان عن الدِّين وثقافته وأخلاقياته يؤدي إلى التفكك الأسري والانحراف السلوكي. وهذا ما اعترف به صاحب أطروحة نهاية التاريخ ذاته.

فوكوياما يصف المشكلات القوية التي تعصف بالمجتمع الأميركي، وبخاصة على الصعيد الأسري والطلاق وازدياد الأسر السوداء التي تعتمد على أحد الأبوين كمعيل؛ وما يرافق ذلك من ازدياد في الفقر والآفات الاجتماعية والاقتصادية. ويقارن بين تلك الأسر الأميركية والأسر الوافدة إلى المجتمع الأميركي من الخارج، والتي استطاعت، بفعل حصرها على ثقافاتها وتمسكها

---

(١) الرحمن: ٢٦.

(٢) القيامة: ٣ ـ ٤.

بها، أن تحافظ على وحدتها ونظامها[١]. من هنا يدعو فوكوياما الغربيين، وبخاصة الأميركيين إلى الالتزام بالدين، شرط أن يكون الدِّين مقولة من مقولات الديمقراطية. يقول فوكوياما: إنني «متخوف من تضاؤل وانكماش الأساس الديني للاجتماع الغربي. نسب الطلاق المرتفعة، وانعدام الإحساس بالمسؤولية، والعنف... كل تلك ظواهر مهددة. فالدين رابطة شديدة الأهمية للمجتمع، لكن على الدين أن يقبل الانضواء في الديمقراطية»[٢].

ج ـ العولمة وآثارها

تركت التكنولوجيا، بوسائلها وأدواتها المختلفة، أثراً كبيراً في ثقافة الإنسان، فنتجت علاقة تفاعلية بين الوسائل التكنولوجية وسلوك الإنسان. وبقدر ما تنتج التكنولوجيا من أدوات جديدة، بقدر ما يقابل ذلك انعكاس في سلوك الإنسان النفسي والاجتماعي. ومرت المجتمعات البشرية، في خلال تطورها، بمراحل عديدة كان أكثرها تقدماً ما أحدثته الثورة التكنولوجية ابتداء من النصف الثاني من القرن العشرين. ولا شك في أن التكنولوجية المعلوماتية والاتصالية، وخاصة شبكة الإنترنيت، تعتبر من أهم المنجزات التي عرفتها البشرية.

فالثورة التكنولوجية والتقنية الحديثة هي العامل الأساسي الذي ربط المجتمعات الإنسانية وجعلها تنخرط فيما يسمى بعصر العولمة. فالعولمة وقضاياها ومعطياتها وإفرازاتها قد زرعت بذورها في مختلف دول العالم والمجتمعات البشرية، على تنوع ثقافاتها وتميزها. ومن هنا، فإن العولمة في حقيقتها عملية اتصال ثقافي تقوم على نقل المعلومات وتبادلها ونشرها بين مختلف الدول والمجتمعات العالمية.

---

(١) فرنسيس فوكوياما، الثقة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، مرجع مذكور، ص ٨٣ ـ ٨٤؛ ٣٧٠ ـ ٣٧١.

(٢) حوار ألماني مع نهاية التاريخ، مجلة الاجتهاد، العددان ١٥/١٦، مرجع مذكور، ص ٣١٧.

إن ما يجري حولنا من نمو وتطور وتقدم يحملنا باستمرار على متابعة كل تغير أَو تطور، والاستفادة ما أمكن من تجارب الآخرين؛ ليتسنَّى لنا أن نلحق بركب الدول المتطورة والحضارة الراهنة. وباختصار أن نواكب العولمة.

العولمة كمصطلح لا يزال يكتنفه الغموض. وربما كان غير قابل للتحديد. وعليه يمكن أن نفهم العولمة من خلال حسناتها وشرورها أَو إيجابياتها وسلبياتها.

العولمة نظام عالمي اقتصادي سياسي وفكري. وأساس العولمة الاقتصاد؛ لأنه مقصود لذاته. إلَّا أنها تتجاوزه إلى الحياة الفكرية والسياسية بما فيهما من مذاهب واتجاهات.

والقواعد الاقتصادية أساسها السوق المفتوحة وإزالة الحدود؛ والقواعد السياسية أساسها الديمقراطية والتعددية الحزبية؛ والقواعد الثقافية أساسها حياة الترف والترفيه.

والمجتمعات التي كانت تتخبط من جراء التغيرات المتلاحقة لتحديات القرن الماضي زاد تخبطها بفعل المشكلات التي نتجت من الثورة التكنولوجية الراهنة، لا بل حتى أن المجتمعات التصنيعية تخشى الانخراط في العولمة.

من هنا، فإن كثيراً من الدول الضعيفة اقتصادياً تخشى خطر العولمة؛ حتى أن بعض الدول المتطورة تشعر بشيء من الخطر؛ لأنها تدرك أن العولمة هي بالدرجة الأولى لمصلحة أميركا، بسبب قوتها الاقتصادية والسياسية والعسكرية، التي تستطيع بواسطتها فرض سيادتها على الشعوب اقتصادياً وفكرياً وسياسياً. وربما كان للاتحاد الأوروبي دور في الحد من السيطرة الأميركية، نظراً لأنه أحدث قوة تساوي، إلى حد كبير، قوة أميركا.

يترتب على عولمة الاقتصاد مخاطر تؤدي إلى ويلات اقتصادية منها سيطرة بعض الشركات العالمية، وفرض أنظمة تحدُّ من تطور الصناعة الوطنية، وتزيد من البطالة والفقر.

ويترتب على العولمة السياسية انتقاص من سيادة الدولة، وتغيير النظام السياسي. ويتصل بالعولمة السياسية ما يمكن تسميته بالعولمة العسكرية، كما في حلف الأطلسي الذي نشأ للدفاع عن الأرض ثم تحول للدفاع عن مصالح الدول المشتركة. ويتصل بالعولمة السياسية أيضاً ما نسميه بالعولمة التشريعية، التي تسعى إلى سن قوانين لتدمير بعض الدول، كما حصل في العراق وأفغانستان؛ إذ عمدت الولايات المتحدة الأميركية إلى انتزاع قرارات دولية فرضتها بوسائلها المعروفة، للدفاع عن مصالحها الخاصة.

أما العولمة الثقافية فهي الأخطر من أنواع العولمة، لصلة الثقافة بالهوية. وما يحدثه الغزو الثقافي من تغليب للغة الدولة الغازية ونشر لقيمها ومفاهيمها وثقافتها، بحيث تجتاح الثقافات الأُخرى وما فيها من خصوصية وذاتية.

وقد تخوَّفت بعض الدول الأوروبية، ومنها فرنسا، من عولمة الاقتصاد ومن الغزو الثقافي الأميركي، الذي تسعى الولايات المتحدة من خلاله إلى تغيير الأنظمة الاجتماعية والثقافية والأخلاقية. وهنا نتساءل، إذا كانت دولة كبرى كفرنسا، متطورة على جميع الأصعدة الاقتصادية والسياسية والثقافية، تخشى من الغزو الثقافي الأميركي، فماذا يجب أن يكون موقف الدول التي لا تزال تجتهد في بناء اقتصادها وفي توضيح هويتها وشخصيتها الفكرية؟

وعموماً فإن الرافضين للعولمة يدقّون جرس الخطر من العولمة ويحذرون من مخاطرها، ويدعون إلى مناهضتها، لما تخلفه من ويلات اقتصادية وسياسية وثقافية.

أما دعاة العولمة فيرون أن العولمة ستصيب كل المجتمعات، وكأنها قدر الشعوب جميعها؛ ولذا لا بد من القبول بها والاستسلام لها. ويرفض دعاة العولمة الكلام على التمسّك بالهوية، ويعتبرونه ضرباً من ضروب الهوس، ويفتشون عن مصطلحات بديلة لمصطلح الغزو الثقافي، لتلميع مضمونه وتجميل صورته، وبالتالي التقليل من سلبية لفظ الغزو الثقافي؛ لأنه ينطوي على مفهوم الانغلاق والسلبية واستبدلوه بمصطلحات تتضمن معنى الانفتاح والإيجابية مثل مصطلحي التواصل الثقافي والتبادل الثقافي.

ونحن نرى أن الانفتاح الثقافي أَو التواصل الحضاري ضروري؛ لأنه أساس التطور والتقدم؛ لكن الانفتاح يجب أن يكون اختيارياً إرادياً وليس إلزامياً قسرياً؛ أي أن تختار الأمة ما يناسبها من الثقافات الوافدة، وأن ترفض ما لا يناسبها. إذ إن الانتقاء أَو الاختيار ضروري للتوفيق بين حضارة العصر وعراقة التراث.

والعولمة كلمة كل الناس في هذا العصر؛ وكل محاولة لمناهضتها ومقاومتها، أَو اعتزالها وتجنبها؛ إنما هو تخلف عن التطور العصري. لذا يجب أن تدرس أسسها ومقوماتها واتجاهاتها ويُتعاملُ معها بنظرة عميقة وفكر مترو، ومن موقع وعي الدارس لجوهر تراثه وأصالة ثقافته. وعليه يتم التفاعل تأثيراً وتأثّراً. وهذا يتطلب من الدارس القدرة على التأثير. ولذا يجب أن تكون لديه تلك القدرة، ليستطيع بواسطتها أن يشارك ويسهم، يغير ويتغير.

فالعولمة توحيد العالم في قرية صغيرة، وهي فعل إرادي بكل ما في الكلمة من معنى، يعتمد على توسيع السوق وتعميم العلاقات، فضلاً عما أرسته التكنولوجيا وثورة المعلومات من آثار فكرية وسياسية واقتصادية.

وسواء أحدث التغير تلقائياً أم حدث بتخطيط ودراسة، فهو أساس التطور الإنساني. فالتغيير عملية ضرورية لاستمرار الحياة في شتى مظاهرها. وحركة المجتمع التغييرية لا تقف عند الجوانب المادية فحسب، وإنما تتعداها إِلى الجوانب الفكرية والسياسية والاجتماعية بما فيها من أنماط حياتية أخلاقية واقتصادية وسلوكية وفلسفية وقيمية.

وما يسهم في عملية التغيير والتطور في المجتمع عوامل منها طبيعية وبيولوجية وديمغرافية وسياسية وثقافية كما ذكرنا؛ لكن أهم عوامل التطور والتغير في المجتمع البشري هو تطور التكنولوجيا وعلوم التواصل والمعلوماتية والبيولوجيا.

لقد بات على الإِنسان، في عصر العولمة، أن يواجه تغيرات تؤثّر في

أصول هويته الفكرية والأيديولوجية. من هنا، فالمشكلة ليست في الأخذ بتطبيق نماذج التقدم والتطور فحسب؛ فالعولمة تخطت مفاهيم اللغة والتاريخ ـ واللغة والتاريخ سلاح المجتمعات ـ نحو مسائل جزئية تقترن بحياة الإنسان كمسائل الديمقراطية والحرية والعدالة والبيئة.

وعليه فإن الناس مدعوون، أفراداً وجماعات، للتمسك بهويتهم والتحصُّن بخطاب سياسي ثقافي منسجم مع هويتهم من جهة، وللتفاعل مع الثقافة الراهنة من جهة أُخرى، طالما أن العولمة لا تؤثِّر سلباً في حضارتهم وتراثهم. فنحن نؤيد الدعوة إلى نظام عالمي لا يهيمن عليه أحد، نظام لا يسلب الآخرين هوياتهم ويهضم حقوقهم المشروعة.

وذهب بعض مفكري العرب ومثقفيهم إلى وجود أخطار على الهوية العربية، مصدرها النظام الجديد في العالم، الذي تنفرد به الولايات المتحدة، التي باتت تهيمن على العالم في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية بفضل ما عندها من تكنولوجيا حديثة وتطور في المعلوماتية مما يسهل عليها نشر لغتها وثقافتها وحضارتها وقيمها الاجتماعية في العالم.

وزاد قلق المثقفين العرب وخوفهم على الهوية العربية وعبروا عن ذلك القلق والخوف بعقد الندوات وإقامة الدراسات والأبحاث حول موضوع العولمة[1].

وإذا كان العرب لا يستطيعون أن يوقفوا العولمة، فإنَّهم يستطيعون أن يجعلوا أثرها في ثقافتهم قليلاً. وكذلك يستطيعون أن يجعلوا ثقافتهم مؤثرة في غيرها من الثقافات، وبذلك يثبتون أن ثقافاتهم العربية قادرة على الإسهام في

---

(١) عقد مركز الدراسات السياسية بجريدة الأهرام ندوة بعنوان: مستقبل اللغة العربية في ظل العولمة؛ وعقدت الجامعة الأميركية في القاهرة ندوة بعنوان: العولمة نعمة أم نقمة؟ وعقدت ندوة تحت رعاية المجلس الأعلى للثقافة في مصر حول هذا الموضوع؛ وعقدت جامعة بنها ندوة حول مستقبل الثقافة العربية في ظل العولمة...

الثقافة العالمية. من هنا «لا بد من تفعيل الاتفاقيات العربية ـ العربية والرفع من معنويات الإنسان العربي وتمكينه أساساً من حرية النطق... ليكون العرب في إطار العولمة كياناً مؤهلاً موضوعياً للاحترام»[1].

إذاً على العرب أن يواكبوا حضارة القرن الواحد والعشرين بمشروع حضاري هدفه ليس تقليد الغرب لمجرد التقليد، ولا مخالفة الغرب لمجرد المخالفة؛ وإنما يجب أن يركِّزوا في مشروعهم على دخول عصر العولمة كأصحاب ثقافة وحضارة لها ميزتها وخصوصيتها.

فالعرب يتمتعون بقِيم أَخلاقية سلوكية سامية تنبع من عقائدهم الدينية. فلو قارنا بين أَخلاقيات المجتمع العربي وأَخلاقيات المجتمع الأميركي، للاحظنا مرضاً في المجتمع الأميركي فيما إذا قيس بتقدمه الاقتصادي والتكنولوجي والعلمي. وتفيد بعض الدراسات الإحصائية في الولايات المتحدة أن ٩٠٪ من الوفيات الحاصلة بنتيجة حوادث السير هي بسبب الخمر؛ وأن ٦٠٪ من الطالبات يمارسن الجنس قبل بلوغهن سن السادسة عشرة؛ وأن ٥٠٪ من الزوجات تطلق في العام الأول من زواجهن. إن مجتمعاً كهذا يحتاج إلى أَخلاق أسرية، أخلاق الزواج، أخلاق التضحية والتكامل والمساواة. إن الالتزام بالدين السماوي يمنح الإنسان الأمان، ويكسبه التضحية، ويبعده عن الأنانية، ويربي الضمير فيه، ويدعوه إلى خدمة الأسرة والمجتمع. يقول علي صبري فرغلي: «إن الإسلام يمنح الإنسان الطمأنينة ويحض على كل ما يحتاجه المجتمع بشدة. إن صياغة عصرية للفكر الإسلامي، وهو دين لكل العصور، هو أهم ما يحتاجه الإنسان في القرن الواحد والعشرين. إن لنا دوراً وعلينا رسالة في هذا كي نحقق المعادلة بين التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل والرقي الإنساني الرفيع»[2].

---

(١) الهادي حامد، نهاية التاريخ تفكيك أَو تحقيق نبوءة فوكوياما، كتابات معاصرة، بيروت، تشرين أول/ كانون أول، ٢٠٠٠م، عدد ٤٢، ص ٨١.

(٢) علي صبري فرغلي، الهوية العربية وازدواجية اللغة في عصر المعلومات، مجلة الفكر العربي، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٩٩م، عدد ٩٦، ص ١٦٠.

هذا والمواجهة المثمرة والفاعلة للعولمة وتحدياتها، بمختلف صورها ومناحيها الثقافية تقتضي تعريباً فعلياً لمشروع عربي نهضوي مجتمعي شامل. وسيكون للجانب الثقافي، إن على صعيد صانعي الثقافة أَو منتجيها أَو مبدعيها، دور كبير في تنفيذ مشروع كهذا، إلى جانب المؤسسات الخاصة والاتحادات والجمعيات.

ويمكننا أن نذكر أن من المهام الثقافية العربية المنشودة في الألفية الثالثة بعض المشاريع الثقافية، كالصندوق العربي الثقافي للتنمية، والموسوعة العربية العلمية الواحدة، والمكتبة العربية العامة، تفعيل المؤسسة العربية للتعليم الجامعي...

تلك المشروعات المقترحة لو شاء لها أن تتحقق وتصبح مؤسسات كبيرة وبأموال باهظة؛ لتمكنت أن تنقل الثقافة العربية، والعلوم العربية المقصرة، إلى المستوى الذي يؤهل العرب لمواكبة العولمة وحمل لواء عصر المعلوماتية والتواصل الكوني. بذلك يتحول العرب من مستخدم في العولمة إلى شريك فيها.

ولما كان الكتاب أداة رئيسية في المجالات التعليمية والتثقيفية، فهي التي تمكننا من المشاركة في الثقافات العالمية. من هنا يجب النهوض بصناعة الكتاب العربي؛ ليصمد أمام التطور العلمي والتفوق الثقافي العالمي. فلا بد من مؤسسات كبيرة برأسمالها تحفظ صناعة الكتاب وتجارته بحفظ حقوق الكاتب المادية والمعنوية والسياسية؛ وعلى الحكومات العربية أن تقف إلى جانب تلك المؤسسات الخاصة بصناعة الكتاب وتجارته، وتدعمها بكل ما تحتاج إليه من مواقف مادية ومعنوية وسياسية. وعلينا ألا ننسى أن ثقافة العالم الغربي لم تنتشر وتغزو دول العالم الثالث إلّا بما ابتدعته من اكتشافات عن الكون وما فيه من أسرار. وعليه، فلن ننتظر من الأمة العربية انتشاراً عالمياً واسعاً إلّا إذا امتلكت القدرة العلمية التي تمكنها مما يمكن تسميته الغزو الثقافي.

وكلامنا عن التطور، في مختلف المجالات العلمية والتقنية والمعلوماتية وغيرها، يجب أن يكون بعيداً عن التعصب، وينطلق من تصنيف الناس في

تلك المجالات، إلى مبدعين وقاصرين وإلى منتجين لتلك العلوم والتقنيات ومستثمرين لنتائجها وعاجزين عن الإنتاج؛ والعاجزون عن الإنتاج يقسمون بدورهم قسمين: أحدهما مستفيد مستهلك، وآخر عاجز عن الاستفادة. فالتطور العلمي والتقني لا يهبط إلى الإنسان من السماء ويتوزع على الناس بالتساوي؛ وإنما ينتج من إبداع الفرد ودعم المجتمع.

هذا والمجتمع الذي لا يحافظ على وجوده وحضارته ولا يدافع عن خصوصيته ويقبل الاندماج في أية حضارة تفد إليه، حتى ولو كانت مخالفة لجوهر حضارته، هو مجتمع ليس جديراً بالبقاء وبالتأسف على انحلاله وتفسخه.

ويشدد بعض المفكرين العرب، على أن العولمة، في حقيقتها، امتداد لمخططات سياسية بعيدة المغزى، فهي لا تعدو الهيمنة والاستئثار وتدمير الثقافات لإلغاء الآخر وتنتهي «إلى ممارسة ما يشبه العدوان الممنهج على ثقافات الشعوب وقيمها وخصوصياتها، وإبداعات تراثاتها. فيكون على البلدان جميعها أن ترتدي الثوب الواحد، وأن تأكل الصحن الواحد، وأن تقرأ الكتاب الواحد، وأن يُصاغ لها طموحات واحدة، وأذواق واحدة، وأفكار واحدة، ونمط حياة واحد. وتغسل الأدمغة، فتتماثل وتتجانس، بما يفصَّل لها، بعدما أفقدت كل عناصر المناعة والفكر النقدي من خلال تدمير المعرفة والذاكرة»[١].

ويدَّعي ديڤيد روثكوبف أحد المفكرين الأميركيين أن أميركا هي الوحيدة القادرة على نشر نموذجها الحضاري، لما فيه من ثقافة واجتماع وأخلاق واقتصاد وسياسة؛ لأنها تتمتَّع بقوة خارقة، على جميع المستويات، فهي المنتج الأساسي للمعلوماتية وهي الرائد الأول في إدارة الشؤون العالمية. وعليها ألا تتردد في العمل على نشر حضارتها وفرضها على الآخر، بغية تطوير العالم، لأن «من المصلحة الاقتصادية السياسية للولايات المتحدة أن العالم إذا كان يتحرك باتجاه لغة مشتركة، فإن هذه اللغة ستكون هي الإنكليزية، وأن العالم

---

(١) ميشال إده، مستقبلنا العربي وتحديات العولمة، مجلة المعرفة، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٧م، تشرين الثاني، العدد ٤١٠، ص ١٤ ـ ١٥.

إذا كان يتحرك باتجاه معايير مشتركة في مجالات الاتصالات... فستكون هذه المعايير أميركية وأن العالم إذا كان سيصبح مترابطاً من خلال الإذاعة والتلفزيون والموسيقى فإن البرامج ستكون أميركية، وإذا كان يجري تطوير قيم مشتركة فإنَّها ستكون قيماً يرتاح لها الأميركيون»[1]. فالعولمة على ذلك إيذان بنهاية الجغرافيا، إذ لا نجد مكاناً منعزلاً ولا وطناً مستقلاً ولا ثقافة محصنة؛ وكأن نهاية الجغرافيا تؤدي إلى «ما يشبه تدمير الثقافة والذاكرة والتاريخ نفسه بالنسبة للبلدان والشعوب»[2].

وبرأينا ليست العولمة هي التي ستدمر الثقافة أَو تمحوها، وليست هي التي ستزيل الحدود وتفتح المجتمعات على بعضها البعض. لكن، يمكن القول ان العولمة تلعب دوراً في تسريع حصول ذلك. وفي مطلق الحالات يمكن الانفتاح على العولمة والحداثة دون التخلي عن الثقافات والمعتقدات الخاصة. فالمحافظة على الهوية أمر ضروري في خلال الانفتاح على العالم، وإلَّا فقد الإنسان خصوصيته الثقافية المميزة. «فالفروق بين الحضارات ليست فروقاً حقيقية فحسب، بل هي فروق أساسية، فالحضارات تتمايز الواحدة عن الأخرى بالتاريخ واللغة والثقافة والتقاليد، والأهم الدين. وللناس في الحضارات المختلفة آراء مختلفة عن العلاقات بين الله والإنسان، والفرد والمجموعة، والمواطن والدولة، والآباء والأبناء، والزوج والزوجة، وآراء مختلفة عن الأهمية النسبية للحقوق والمسؤوليات والحرية والسلطة والمساواة والتسلسل الهرمي. وهذه الفروق نتاج قرون، ولن تختفي سريعاً. إنَّها فروق أساسية بدرجة أكبر من الاختلافات بين... النظم السياسية؛ والاختلافات لا تعني النزاع بالضرورة، والنزاع لا يعني العنف بالضرورة»[3].

---

(١) دافيد روثكوبف، في مديح الامبريالية الثقافية، مجلة الثقافة العالمية، ترجمة أحمد خضر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧م، العدد ٨٥، ص ٣٢.

(٢) ميشال إده، مستقبلنا العربي وتحديات العولمة، مجلة المعرفة، العدد ٤١٠، مرجع مذكور، ص ١٦.

(٣) صموئيل هانتنغتون وآخرون، صدام الحضارات، بيروت، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث، ط ١، ١٩٩٥م، ص ٢٠.

فالعولمة وإن كانت تهدف إلى العمل على تحقيق آحادية الحضارة العالمية، بفعل التكنولوجيا العصرية، فهذا لا يعني البتة انها قادرة على توحيد العالم ثقافياً وإلغاء خصوصية سائر الثقافات.

فما زال الإنسان كفرد يفكِّر ويتصور ويتخيَّل، فلن تتوحد ثقافة العالم وحضارته، حتى في البلاد التي هي مصدر العولمة. وستبقى الكثرة المعرفية والتباين في الآراء والدلالات ما دام وجود للتنوع البشري. وإذا تعرض مجتمعٍ ما لغزو ثقافي أَو لعملية تحديثية، فيجب أن تبقى تلك العملية سطحية لا تؤثِّر على اللغة والدين والأخلاق.

فالانفتاح على الثقافات أمر واجب. وعلينا أن نجيد الانفتاح والاحتفاظ بالهوية كما فعل الطهطاوي عندما اعتبر أن تقليد الغرب والأخذ عنهم فيه منافع عامة للأمة. فذهب إلى القول: «بلادنا لا بد أن تتغيَّر ويتجدَّد بها من العلوم ما ليس فيها»[1]؛ مع الإشارة إلى أن الطهطاوي كان قد هضم تراث حضارته وتشبع به، فأدرك أن التفاعل مع سائر الحضارات أمر مهم لأنه ذو مجلوبات كبيرة على المجتمع والأمة. وبالفعل، فقد تجلت هذه الروح في ترجمات الطهطاوي إذ إنه كلما كان يفرغ من قراءة كتاب في أي علم كان يقبل على ترجمته، لينقل العلم الجديد إلى مصر عله يبعث النهضة في الشعب المصري، ليكون كالشعب الأوروبي تمدناً وحضارة. فهو لم يكن مجرد مثقف أَو ناقل لفكر الغرب؛ وإنما كان يناضل في سبيل إيقاظ الأمة. فكتابه، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، أراد به إيقاظ المسلمين بل والشرقيين ودعوتهم إلى حب التمدن والرقي والعلم. فوصفه للمؤسسات الديمقراطية في باريس دعوة لتطبيق الديمقراطية في الشرق؛ وانتصاره للثورة الفرنسية تأييد مضمر للثورة والتغيير في مصر والبلدان التي يسود فيها الظلم والطغيان والاستبداد والحكم الفردي.

---

(١) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٣م، ج ١، التمدن والحضارة والعمران، ص ٣٨.

وعموماً، يبقى مفهوم العولمة منفتحاً على الثقافات المتعددة. ولذا يمكن قبولها، وخاصة العولمة التي «تشجع التكامل وتزيل ليس فقط الحواجز الثقافية، وإنما أيضاً العديد من الأبعاد السلبية للثقافة»[١].

فالانفتاح على الآخر أمرٌ ضروري إذاً، ومن هنا تتفاعل المجتمعات مع بعضها. ويكاد لا يوجد مجتمع منعزلاً عن سائر المجتمعات. غير أن حركة المجتمع باتجاه التغيير قد تطال كل أو بعض النواحي المادية والفكرية والأخلاقية والروحية والقيمية والفلسفية والمنهجية والسلوكية.

ويكون التغيير إيجابياً ونافعاً عندما يحصل نتيجة مخطط واضح ومفصل، يرصد كافة الاحتمالات السلبية والإيجابية، فيدعم ما هو إيجابي ويبتعد عما هو سلبي.

وما تجدر الإشارة إليه هو أن الدول المتطورة تتمسّك بمنطق الحتمية، في تحقيق التغير في المجتمع، مدعية أن معظم الدول تتخذ من البلدان المتطورة معايير تحتذي بها، معتبرة أن التغير سيأتي بشكل حتمي في إطار خطوات متسقة ومتدرجة، بحيث تفضي كل خطوة إلى التي بعدها[٢].

وبدورنا نرفض تلك الحتمية، ونرى أن العوامل التي تعجل في إحداث التغيير في المجتمع كثيرة منها تطور وسائل الاتصال والمعلوماتية والتكنولوجيا والعوامل الطبيعية والبيولوجية والديمغرافية والسياسية والأيديولوجية والثقافية[٣]؛ ولعل أهم من كل ما ذكرنا هو صناعة البحث العلمي؛ فما هي أبعاد هذه الصناعة؟

---

(١) داڤيد روثكوبف، في مديح الامبريالية الثقافية، مجلة الثقافة العالمية، مرجع مذكور، ص٢٧.

(٢) فضل الله علي فضل الله، إدارة التنمية، الإمارات العربية المتحدة، الشارقة، مطبعة صوت الخليج، ١٩٨١م، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٣) محمد طلعت عيسى، فلسفة التغيير المخطط، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط ١، ١٩٧١م، ص ٦ ـ ١١٦.

الحق يقال إن التطور الإلكتروني والذي بدأ في الربع الأخير من القرن العشرين هو الذي مهد للمعلوماتية، التي حوَّلت العالم كله باتساعه وتباعده وأطرافه المترامية إلى قرية صغيرة يتفاعل سكانها فيؤثِّرون ويتأثَّرون. وتنتشر المعلومات بسرعة فائقة دون رقيب أو حسيب. وأصبح الإنسان بذلك وجهاً لوجه أمام ثقافات وحضارات وأخلاقيات تختلف عن ثقافته وحضارته وأخلاقياته. وعليه، كان لا بد أن تطغى ثقافة على أخرى وتحل حضارة محل أخرى وتسود أخلاق على حساب أخلاق أخرى؛ كما بات من المؤكد أن يسيطر القوي على الضعيف، في المجال الاقتصادي. ولا ننسى ما للاقتصاد من أثر موجه في حياة الناس وتوجيه التاريخ.

وبدوره ينسحب الأثر على الاقتصاد على السياسة والثقافة والحضارة والأخلاق والسلوك والدِّين وغير ذلك.

ويتميز عصرنا بالمعلومات الهائلة المتراكمة التي لم تحدث من قبل. فنحن اليوم نشهد تحولاً لا يقل عما أحدثته الثورة التصنيعية في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، عندما نقلت العالم من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي. لقد بدأت منذ الربع الأخير من القرن العشرين تغيرات كمية ملحوظة عندما بدأت الولايات المتحدة الأميركية تهتم بصناعة البحث العلمي الذي تقوم به حكومة الولايات المتحدة الأميركية ذاتها والشركات الكبرى. بدأت بعض الشركات العملاقة الخاصة بتأسيس مراكز أبحاث مستقلة بتمويل خاص من عدة شركات، حتى يكون لهذه المراكز قدرات مالية قوية للغاية تستطيع بواسطتها أن تستعين بالنابغين من العلماء وتستقدمهم من أي دولة في العالم وتضع أجهزة ومعامل ووسائل متقدمة ومتطورة جداً تحت تصرفهم. وتصبح نتائج دراساتهم وأبحاثهم ملكاً خاصاً لكل الشركات التي ساهمت فيها، كما يمكن لأي من هذه الشركات المساهمة أن تكلف الباحثين العاملين في المركز تقديم الحلول المناسبة لمشكلة ما تعاني منها أو تطوير تسعى لتحقيقه. ومن أهم سمات صناعة الأبحاث العلمية الجديدة هذه أنها امتازت بالتعددية، «فلم يعد الباحث يقوم بعمله منفرداً بل يقوم بكل مشروع بحث فريق عمل

يضم متخصصين من مجالات مختلفة، ففي أبحاث الحاسوب يقوم عالم الحاسوب الآلي بالعمل مع عالم الرياضيات وعالم المنطق وعالم اللسانيات وعالم الفلسفة في إطار واحد للنظر في مشكلة ما من كافة الزوايا»[1].

وكان من نتائج هذا الإنفاق على البحث العلمي آثار منها ازدياد النتاج العلمي، وتغيير مصادر القوة في العالم، إذ أصبح إنتاج المعرفة مصدراً للقوة يفوق الإنتاج التصنيعي والمواد الأولية كالنفط والمعادن. وعليه، فقد حل عصر المعلوماتية محل عصر الرأسمالية، وتكنولوجيا الاتصالات،بواسطة الكومبيوتر والإنترنيت سهلت عملية التواصل والاطلاع على الثقافات والحضارات بطريقة سريعة وبسيطة مما أدَّى إلى التفاعل، هذا فضلاً عن عولمة الاقتصاد وسيطرة المؤسسات ذات الجنسيات المتعددة على المؤسسات المالية بغية زيادة التأقلم والإبداع والإسراع في العمل.

(١) علي صبري فرغلي، الهوية العربية وازدواجية اللغة في عصر المعلومات، مجلة الفكر العربي، عدد ٩٦، مرجع مذكور، ص ١٥١.

المصادر والمراجع

بعض المصادر والمراجع المعتمدة

أولاً: باللغة العربية

١ ـ **القرآن الكريم.**

٢ ـ إبراهيم، زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، مصر، دار مصر للطباعة، مكتبة مصر، ج ١.

٣ ـ ابن أبي، أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق نزار رضا، بيروت، منشورات مكتبة الحياة.

٤ ـ ابن باجة: **تدبير المتوحد**، تحقيق وتقديم معن زيادة، بيروت، دار الفكر الإسلامي، دار الفكر، ط ١، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٥ ـ ابن رشد: **كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، قدم له البير نادر، بيروت، دار المشرق، ط ٤.

٦ ـ ابو ريان، محمد علي: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٦م.

٧ ـ أرسطو: **ما بعد الطبيعة**، تفسير ابن رشد، بيروت، المكتبة الشرقية، ط ٢، ١٩٦٧م، م ١.

٨ ـ آرون، ريموند: **أفيون المثقفين**، ترجمة عادل زيتوني، بيروت، منشورات المكتبة الأهلية، ط ١، ١٩٦٢م.

٩ ـ الألوسي، حسام الدين: **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٠ ـ امام، عبد الفتاح امام: **المنهج الجدلي عند هيغل**، مصر، دار المعارف، ١٩٦٩م.

١١ ـ أوغسطين، انسلم والأكويني، توما: **نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي، بيروت، دار التنوير، ١٩٨١م.

١٢ ـ أوليري، دي لاسي: **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، نقله إلى العربية وعلق عليه اسماعيل البيطار، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٧٢م.

١٣ ـ بدوي، عبد الرحمن: **مدخل جديد إلى الفلسفة**، الكويت، وكالة المطبوعات، ط ٢، ١٩٧٨م.

١٤ ـ بدوي، عبد الرحمن: **دراسات في الفلسفة الوجودية**، بيروت، دار الثقافة، ط ٣، ١٩٧٣م.

١٥ ـ برستيد، جيمس هنري: **انتصار الحضارة**، ترجمة أحمد فخري، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٦ ـ بلوخ، أرنست: **فلسفة عصر النهضة**، ترجمة وتقديم وشرح الياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٨٠م.

١٧ ـ بن، أ.و: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، نقله إلى العربية عبد المجيد عبد الرحيم، مكتبة الانجلو المصرية، ط ١، ١٩٥٨م.

١٨ ـ الجابري، محمد عابد: **مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ١٩٩٤م.

١٩ ـ الجرجس، طلال: **ماركس والخلق**، بيروت ـ بغداد، منشورات مكتبة النهضة.

٢٠ ـ حباتر، سعد عبد العزيز: **مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية**، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٠م.

٢١ ـ ديكارت، رينه: **انفعالات النفس**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، بيروت، دار المنتخب العربي، ط ١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٢٢ ـ ديكارت، رينه: **تاملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة كمال يوسف الحاج، بيروت، منشورات عويدات، ط ٢، ١٩٧٧م.

٢٣ ـ ديكارت، رينه: **مقالة الطريقة**، ترجمه الى العربية وقدم له وعلق عليه جميل صليبا، بيروت، المكتبة الشرقية، ط ٢، ١٩٧٠م.

٢٤ ـ ديورانت، ول: **قصة الفلسفة**، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، بيروت، مكتبة المعارف، ط ٤، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٢٥ ـ رسل، برتراند: **تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة**، الكتاب الثالث، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.

٢٦ ـ روبينه، اندريه: **الفلسفة الفرنسية**، ترجمة جورج يونس، بيروت، مؤسسة نوفل.

٢٧ ـ زيدان، محمود: **كنط وفلسفته النظرية**، مصر، دار المعارف، ط ٣، ١٩٧٩م.

٢٨ ـ زيناتي، جورج: **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، بيروت، دار المنتخب العربي، ط ١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٢٩ ـ سكينر، ب. ف: **تكنولوجيا السلوك الإنساني**، ترجمة عبد القادر يوسف، مراجعة محمد رجا الدريني، عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، عدد ٢٣٢.

٣٠ ـ الشامي، علي: **الحضارة والنظام العالمي**، بيروت، دار الإنسانية، ١٩٩٥م.

٣١ ـ صليبا، جورج: **المعجم الفلسفي**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩م، ج ٢.

٣٢ ـ طه، علي حسن: **دراسات في أبعاد التنزيل في رحاب سورة العلق، ملحق حول الاستنساخ الجيني، قراءة حركية للسور القرآنية**، بيروت، دار الهادي، ط ١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٣٣ ـ الطهطاوي، رفاعة: **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٣م، ج ١.

٣٤ ـ عيسى، محمد طلعت: **فلسفة التغيير المخطط**، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط ١، ١٩٧١م.

٣٥ ـ غارودي، روجيه: **حفارو القبور، نداء جديد إلى الأحياء**، ترجمة رانيا الهاشم، بيروت ـ باريس، منشورات عويدات، ١٩٩٣م.

٣٦ ـ الغزالي، أبو حامد: **احياء علوم الدين**، مصر، مكتبة ومطبعة الحلبي، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م، ج ٣.

٣٧ ـ الفارابي، أبو نصر: **كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة**، قدم له وعلق عليه البير نادر، بيروت، دار المشرق، ط ٣.

٣٨ ـ ﭬتجنشتين، لودﭬيج: **رسالة منطقية فلسفية**، ترجمة عزمي اسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٨م.

٣٩ ـ ﭬتجنشتين، لودﭬيج: **بحوث فلسفية**، ترجمة وتعليق عزمي اسلام، مراجعة

وتقديم عبد الغفار مكاوي، الكويت، جامعة الكويت، ١٩٩١م.
٤٠ ـ فخري، ماجد: **دراسات في الفكر العربي**، بيروت، دار النهار، ط ٢، ١٩٧٧م.
٤١ ـ فروخ، عمر: **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٢، ١٩٧٩م.
٤٢ ـ فروخ، عمر: **ابن باجة والفلسفة المغربية**، بيروت، منشورات مكتبة منيمنة، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
٤٣ ـ فضل الله، علي فضل الله: **إدارة التنمية**، الإمارات العربية المتحدة، الشارقة، مطبعة صوت الخليج، ١٩٨١م.
٤٤ ـ فضل الله، هادي: **مدخل إلى المنطق الرياضي**، بيروت، دار الهادي، ط ١، ١٩٩٩م.
٤٥ ـ فضل الله هادي: **مقدمات في علم المنطق**، بيروت، دار الهادي، ط ١، ١٩٩٦م.
٤٦ ـ الفندي، محمد ثابت: **مع الفيلسوف**، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠م.
٤٧ ـ فوكوياما، فرنسيس: **الثقة**، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط ١، دراسة مترجمة ٦، ط ١.
٤٨ ـ فوكوياما، فرنسيس: **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، تقديم مطاع صفدي، ترجمة فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبي، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣م.
٤٩ ـ كريل، هـ.ج: **الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج**، ترجمة عبد الحميد سليم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
٥٠ ـ الكندي: **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق وضبط محمد عبد الهادي ابو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠م.
٥١ ـ الكندي، الفارابي، ابن باجة، ابن عدي: **رسائل فلسفية حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي**، دار الأندلس، ط ٢، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
٥٢ ـ كول، ج.د.هـ: **معنى الماركسية**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٢م.
٥٣ ـ لوي ألتوسير، مونتسكيو: **السياسة والتاريخ**، ترجمة نادر ذكرى، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨١م.

٥٤ ـ ماركيوز، هربرت: **العقل والثورة**، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، مصر، الهيئة العامة للتأليف والنشر، ط ٢، ١٩٧٩م.

٥٥ ـ متى، كريم: **الفلسفة الحديثة**، ليبيا، منشورات جامعة بنغازي، ط ٢، ١٩٨٨م.

٥٦ ـ محمود، زكي نجيب: **ديفيد هيوم**، القاهرة، دار المعارف.

٥٧ ـ مرحبا، عبد الرحمن: **انشتين والنظرية النسبية**، بيروت، دار القلم، ط ٧، ١٩٧٤م.

٥٨ ـ مرسي، فؤاد: **الرأسمالية تجدد نفسها**، عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، عدد ١٤٧.

٥٩ ـ مهران، محمد: **فلسفة برتراند رسل**، مصر، دار المعارف، ط ٢، ١٩٧٩.

٦٠ ـ **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، نقلها عن الانكليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها زكي نجيب محمود، بيروت، دار القلم.

٦١ ـ هانتنغتون، صموئيل، وآخرون: **صدام الحضارات**، بيروت، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث، ط ١، ١٩٩٥م.

٦٢ ـ هايزنبرغ، فيرنر: **الطبيعة في الفيزياء المعاصرة**، ترجمة أدهم السمان، دمشق، دار طلاس، ط ١، ١٩٨٦م.

٦٣ ـ الهيثي، هادي نعمان: **الثقافة العربية أمام تحديات الفضائيات الوافدة، العولمة والهوية**، أوراق المؤتمر العلمي الرابع لكلية الآداب والفنون، جامعة فيلادلفيا، تحرير ومراجعة صالح ابو اصبع وعز الدين المناصرة ومحمد عبيد الله، عمان، منشورات جامعة فيلادلفيا، ١٩٩٩م.

٦٤ ـ هيغل: **محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ**، ترجمة وتقديم وتعليق امام عبد الفتاح امام، مراجعة فؤاد زكريا، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٨١م.

٦٥ ـ وولش، و. هـ: **مدخل لفلسفة التاريخ**، ترجمة أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٢م.

٦٦ ـ يفوت، سالم: **فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع**، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٦م.

مع الإشارة إلى أننا لم ندرج كل المراجع والمصادر التي اعتمدناها، وبخاصة الدوريات والمجلات العلمية المتخصصة.

ثانياً: باللغة الأجنبية

1 - ARON: **La Philosophie de L'Histoire dans L'activité Philosophique En France et Aux Etats-Unis**, Paris, 1949.

2 - DUHEM: **Le système du Monde**, Paris, 1917.

3 - DUGAT. G., **Histoire des Philosophes et des Théologiens Musulmans**, Paris, 1878.

4 - GAUTHIER, **L'ésprit Sémitique et L'esprit Aryen**, Paris, 1923.

5 - GAUTHIER, **Scolastique Musulmane et Scolastique Chrétienne dans la Revue d'Histoire de la Philosophie**, Paris, 1982.

6 - HEIDEGGER. M., **De L'essence de la Vérité**, Paris, Vrin, 1948.

7 - RENAN. E., **Averroès et L'averrorisme**, Paris.

8 - RENAN. E., **Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques**, Paris, TI.

9 - RENAN. E., **L'islamisme et la Science, dans Discours et Conférences**, Paris, 1887.

10 - SARTRE, **Critique de la Raison Dialectique**, 1960.

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الفصل السادس:
الفلسفة المعاصرة والثورة العلمية

هذا الكتاب

دراسة تحليلية نقدية لأهم مواضيع الفلسفة وأعلامها.

استهلّيناها بالكلام على تعريف الفلسفة ونشأتها وعلاقتها بالعلم والدين.

وعرضنا فيها للفلسفة العربية الاسلامية من خلال بعض أهم أعلامها كالكندي والفارابي وابن باجة وابن رشد.

وركزنا فيها على فكر عصر النهضة وما رافق ذلك العصر من اصلاح ديني على يد لوثر وكالڤن، وثورة فلكية وعلمية على يد كوبرنيكوس وكبلر وغاليلي، فضلاً عن فرنسيس بيكون.

وعكفنا فيها على دراسة الفلسفة الحديثة، لا سيما عقلانية القرن السابع عشر على يد ديكارت وليبنز ونيوتن، وكذلك فلسفة عصر التنوير على يد مونتسكيو وروسو وڤولتير وكانط وهيوم.

وأبرزنا فيها فلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر على يد هيغل وكونت وفويرباخ وماركس.

وخصّصنا فيها فصلين لدراسة الفلسفة المعاصرة بمختلف مواضيعها وإشكالاتها: فعرضنا لبعض النظريات العلمية، لا سيما نظرية النسبية عند أينشتين، ونظرية الكوانتم عند ماكس بلانك، وعلاقة الارتياب أو اللاحتمية عند هايزنبرغ. ودرسنا التحليلية المنطقية عند مور ورسل وڤتجنشتين، فضلاً عن الوجودية عند هيدغر وسارتر.

كما ركزنا على الفلسفة المعاصرة والثورة العلمية، فتناولنا موضوع التكنولوجيا وآثارها الإجتماعية، وذكرنا بنتائج التطور العلمي الايجابية والسلبية وعرضنا لأخلاق الحضارة التكنولوجية؛ وارتأينا أن المجتمع الإنساني يحتاج اليوم إلى أخلاق جديدة، بغية الحد من التدهور الاجتماعي والسياسي، وبالتالي الحد من خطر الدّمار الزاحف والانفجار الذي بات يهدّد السِّلم العالمي...

المؤلف